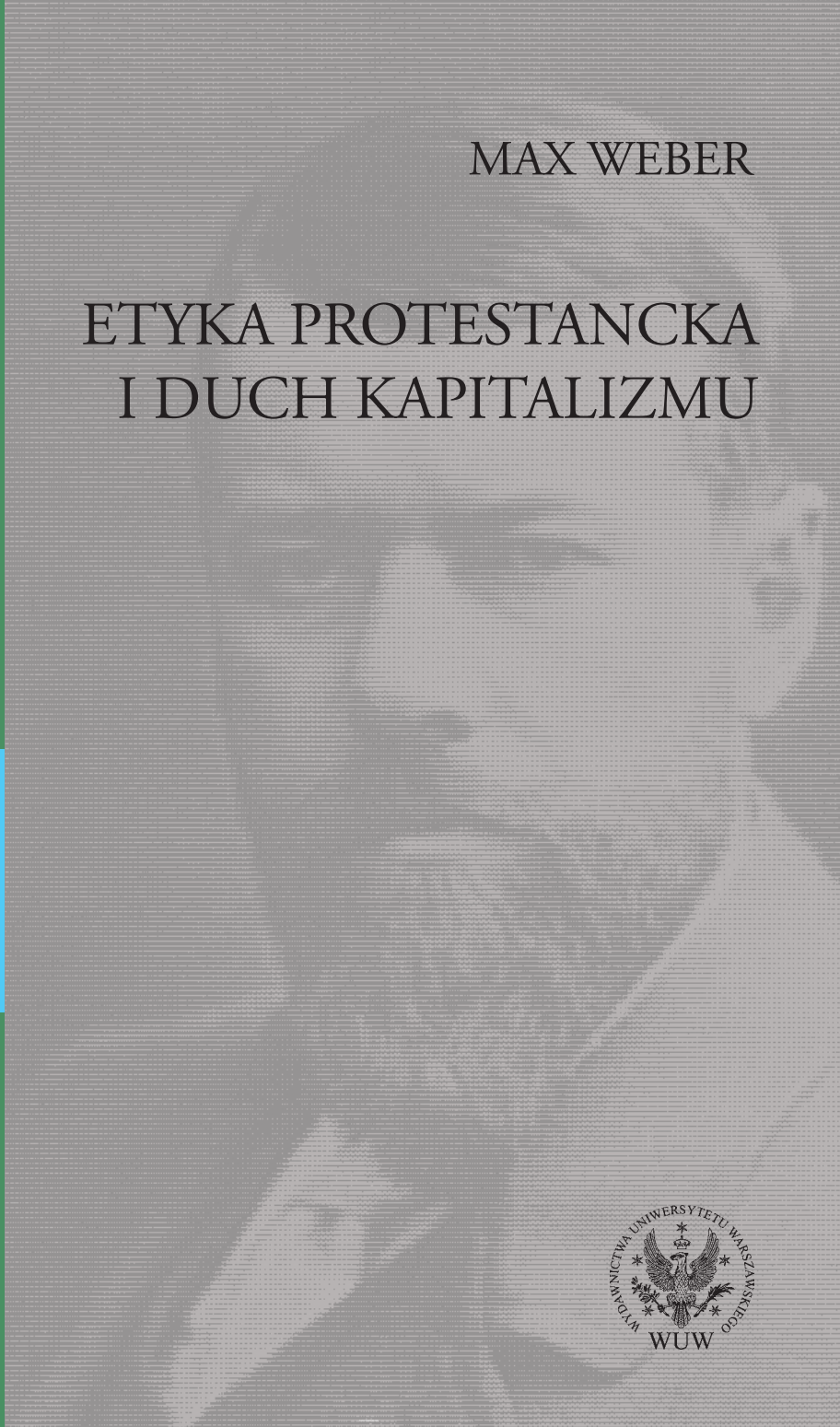
MAX WEBER

ETYKA PROTESTANCKA I DUCH KAPITALIZMU



WYDAWNICTWA UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO
WUW

zakupiono w sklepie: Nexto
identyfikator transakcji: 3583679
e-mail nabywcy: y****q@g*******m
znak wodny: virtualo

ETYKA PROTESTANCKA
I DUCH KAPITALIZMU

w serii KOLORY IDEI ukazały się:

José Ortega y Gasset *Rozmyślania o Europie*

Philippe Nemo *Co to jest Zachód?*

T.S. Eliot *Chrześcijaństwo – kultura – polityka*

Edmund Burke *Rozważania o rewolucji we Francji i o poczynaniach pewnych towarzystw londyńskich związanych z tym wydarzeniem, zawarte w liście, który miał zostać wysłany do pewnego gentlemana w Paryżu*

Niccolò Machiavelli *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*

Alexis de Tocqueville *Raport o pauperyzmie*

Saul Friedländer *Refleksy nazizmu. Esej o kiczu i śmierci*

Eric Voegelin *Od Oświecenia do rewolucji*

Tony Judt *Zapomniany wiek dwudziesty. Retrospekcje*

Populizm, red. nauk. Olga Wysocka

Joseph de Maistre *Wieczory petersburskie. O doczesnym panowaniu Opatrzności*

Hagen Schulze *Państwo i naród w dziejach Europy*

Jonathan Swift *Bitwa książek. Opowieść balii*

Vladimir Jenkélévitch *Bez przedawnienia. Przebaczyć? Z honorem i godnością*

David Hume *Eseje z dziedziny moralności, polityki i literatury*

KOLORY IDEI
seria pod redakcją naukową Pawła Śpiewaka

MAX WEBER

ETYKA PROTESTANCKA I DUCH KAPITALIZMU

Przełożyła i wstępem opatrzyła
Dorota Lachowska

WYDAWNICTWA UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO
WUW

Warszawa 2015

Tytuły oryginałów
Vorbemerkung
Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus
Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, **w:**
***Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* 1 wyd. 1920, Tübingen 1978**
(wyd. 7 fotomechaniczne), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), s. 1–236

Projekt okładki i stron tytułowych
Jakub Rakusa-Suszczewski

Redaktor prowadzący
Szymon Morawski, **Beata Jankowiak-Konik**

Redakcja i korekta
Anna Matysiak

Weryfikacja cytatów łacińskich
Paweł Majewski

Skład i łamanie
ALINEA

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011
© Copyright by Dorota Lachowska, Warszawa 2011

ISBN 978-83-235-2813-5 (PDF)

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4
www.wuw.pl; e-mail: wuw@uw.edu.pl
Księgarnia internetowa: www.wuw.pl/ksiegarnia

Wydanie I

Spis treści

Wstęp (*Dorota Lachowska*) 7
Przypisy do *Wstępu* 37

Nota wydawnicza 47

Słowo wstępne 49
Przypisy do *Słowa wstępnego* 65

Etyka protestancka i duch kapitalizmu 67
I. Problem 67
II. Etyka zawodowa ascetycznego protestantyzmu 114
Przypisy do *Etyki protestanckiej i ducha kapitalizmu* 187
Sekty protestanckie i duch kapitalizmu 291
Przypisy do *Sekt protestanckich i ducha kapitalizmu* 311

Wstęp

„Jeśli nawet Luter przewyższa o niebo wszystkich innych, to l u t e r a n i z m jest dla mnie, nie ukrywam tego, w formach, w jakich przejawiał się w d z i e j a c h, czymś najokropniejszym z wszystkiego, i nawet w swej idealnej formie, w jakiej jawi się w Pańskich nadziejach odnoszących się do przyszłego rozwoju, jest, moim zdaniem, d l a n a s, N i e m c ó w, tworem, co do którego nie jestem bezwarunkowo pewien, ile siły mogącej przenikać życie jest w stanie zrodzić. To wewnętrznie trudna i tragiczna sytuacja: n i k t z nas nie może stać się człowiekiem <sekty>, kwakrem, baptystą itd. K a ż d y musi dostrzec już na pierwszy rzut oka przewagę, w gruncie rzeczy jednak – i n s t y t u c j o n a l n e g o Kościoła, jeśli mierzyć ją wedle n i e etycznych i n i e religijnych wartości. I czas <sekt>, czy czegoś do nich z istoty podobnego, należy, przede wszystkim, już, z historycznego punktu widzenia, do przeszłości. Ale to, że nasz naród nigdy, w ż a d n e j formie, nie przeszedł szkoły surowego ascetyzmu, stanowi, z drugiej strony, źródło tego wszystkiego, co uważam w nim (i w sobie) za godne nienawiści, i tym bardziej, jeśli odwołać się do r e l i g i j n e g o wartościowania, przeciętny amerykański sekciarz przerasta równie zdecydowanie – nic na to nie mogę poradzić – naszego <chrześcijanina> krajowego Kościoła, jak Luter, jako religijna osobowość, przerasta Kalwina, Foxa *e tutti quanti*”[1].

Ten cytat z listu do Adolfa Harnacka z lutego 1906, roku, w którym Weber opublikował swój artykuł o protestanckich

sektach w Ameryce, stanowiący podstawę szkicu o *Sektach protestanckich i duchu kapitalizmu* zawartego w tym tomie, wskazuje wyraźnie, że motywy, które skłoniły go do napisania jego, i zapewne także samej *Etyki protestanckiej i <ducha> kapitalizmu* (1904–1905), nie były wyłącznie akademickie. Nie znaczy to, że Weber w nich obu zdradza swój, sformułowany później, ideał nauki wolnej od wartościowania. Uznać można, że pozostał mu wierny w dużej mierze: dążył do przedstawienia tego, jak się rzeczy mają, pozostawiając wyciągnięcie i urzeczywistnienie praktycznych wniosków zainteresowanym. Mimo to motywy owe odpowiedzialne są w dużym stopniu za czasem niezbyt trafne rozłożenie akcentów: rzucających się w oczy – podkreślania „przewag" ascetycznego protestantyzmu nad luteranizmem, i tych nie tak bardzo oczywistych: choćby podkreślania, nie bez satysfakcji, reformacyjnej „prawowierności" Lutra i konstatowania, nie bez *Schadenfreude*, „upadków" w katolicyzm denominacji ascetycznych. Motywy te rozstrzygnęły również najpewniej o tym, że zasadą tworzenia typów idealnych w *Etyce protestanckiej* stała się zasada kontrastu: uznawania za swoiste tego, co odróżnia na przykład daną denominację od innych, a co niekoniecznie pokrywa się zawsze z tym, co w niej dominujące.

„Nieakademickim" motywem, odpowiedzialnym w znacznym stopniu za „wychowawcze" przesłanie zebranych w tym tomie, ale też istotnej części innych prac Webera, były, jak się zdaje, nie pozytywne powiązania etyki protestanckiej z kapitalizmem, ile raczej negatywne skutki tego ostatniego: stosunek protestantów do problemów społecznych, jakie stwarzał kapitalizm, i ich wpływ na sam protestantyzm w Niemczech.

„Kwestia społeczna" co najmniej od połowy XIX wieku zaprzątała umysły światłych obywateli i uczonych. Jednym z ciał, jakie troska ta powołała do życia, był Verein für Sozialpolitik, który „jak chór antycznej tragedii" miał komentować namiętne działania sceny[2]. Musiały zająć wobec niej stanowisko także Kościoły i ich wyznawcy. Nie sposób tu oczywiście przedstawić całej historii chrześcijaństwa społecznego, które w Kościele luterańskim w odniesieniu do tej

kwestii stanowiło dominującą orientację cieszącą się wsparciem znacznej części społeczeństwa i, co ważne, dworu. Choć nie bez przejściowych rozdźwięków, których przejawem było na przykład słynne (i bardzo ortodoksyjne) *dictum* Wilhelma II z 1896 roku: „chrześcijańsko-społeczny to absurd”[3]. Pierwszym chrześcijańsko-społecznym stowarzyszeniem utworzonym w połowie wieku była Wewnętrzna Misja Wicherna, wyrosła z przekonania, że „nędza duchowa” jest źródłem nędzy rzeczywistej i to jej zwalczanie powinno stanowić początek i zasadniczy element wszelkich wysiłków zdążających do rozwiązania problemów ekonomicznych i społecznych[4]. W końcu wieku najważniejszą ewangelicką organizacją w tej domenie był powstały w 1890 roku Kongres Ewangelicko-Społeczny, którego przewodniczącym w 1906 roku był Harnack. Weber był członkiem zarówno Verein für Sozialpolitik, jak i Kongresu.

To za pośrednictwem tych dwóch stowarzyszeń Weber stanął oko w oko z problemami stwarzanymi przez kapitalizm jako uczony. Verein zorganizował w 1891 roku ankietę skierowaną do właścicieli majątków ziemskich, dotyczącą „braku rąk do pracy”. W 1892 roku, z inicjatywy Paula Göhrego wspieranego przez Webera, podobną ankietę zorganizował Kongres, tyle że jej respondentami byli pastorzy. Intencją było większe zbliżenie do ludzi stanowiących ich właściwy obiekt – robotników rolnych[5]. Verein powierzył Weberowi opracowanie materiałów odnoszących się do załabskich części Niemiec. Wybór właśnie Webera, prawnika, i to specjalizującego się w prawie rzymskim i handlowym, mogła uzasadniać jedynie jego habilitacja analizująca znaczenie dziejów rzymskiego rolnictwa dla prawa państwowego i prywatnego, opierająca się na pracach rzymskich „agrimensorów”, geometrów, zwanych także „*finitores*”[6]. Referat podsumowujący wyniki ankiety na zjeździe Verein w 1893 roku i zawierająca je książka[7] uczyniły Webera niemal z dnia na dzień sławnym. Weber konstatował w nich, nie bez żalu, przede wszystkim rozkład patriarchalnych więzi solidarności interesów, łączących dotąd robotników rolnych, zwłaszcza „za-

grodników", Instmanów, i właścicieli majątków, rozkład, którego przyczyną był kapitalizm, stwarzający zarazem robotnikom szansę zmiany, co wcale nie musiało oznaczać polepszenia, ich sytuacji – przez „ucieczkę do miast". Dość powściągliwe sugestie Webera, odnoszące się do remediów mogących zaradzić temu stanowi rzeczy, ograniczały się do wskazania na możliwość przeobrażenia Instmanów w dzierżawców.

W 1893 roku powstał również, jak się zdaje, jako remedium mające stawić czoło między innymi tym samym problemom, Bund der Landwirte, którego przesłaniem i strategią był solidaryzm wszystkich „rolników". Między 1893 i 1895 rokiem, Weber, jako uznany specjalista od kwestii rolnictwa, szczególnie w Prusach, zapraszany był jako wykładowca kursów organizowanych przez Kongres[8]. Jego stanowisko najwyraźniej radykalizowało się. Dowodem tego jest inauguracyjny wykład we Fryburgu z 1895 roku[9]. Kwestia społeczna staje się w nim problemem obu krańców społecznego spektrum. Brak rąk do pracy, choć oczywiście nie tylko on, nadwerężał podstawę egzystencji junkrów, a także (przez domaganie się państwowej pomocy) prawo panowania tej warstwy, stanowiącej dotąd opokę państwa (z racji niedojrzałości politycznej zarówno mieszczaństwa, jak i proletariatu pozbawionego w istocie „klasy rządzącej"), monarchii i Kościoła. Zarazem tworzył problem również dla tego ostatniego: ewangelickich Instmanów zastępowali Polacy – katolicy. Mowa Webera zawierała w sobie coś z ducha skierowanych przeciw odpustom tez Lutra z 1517 roku, zwłaszcza 95, ostatniej: „Dlatego niech zamilkną wszyscy prorocy, którzy ludowi chrześcijańskiemu mówią: pokój, pokój, a nie ma pokoju. Chwała tym wszystkim prorokom, którzy ludowi chrześcijańskiemu mówią: krzyż, krzyż, nawet jeśli nic go nie zapowiada. Trzeba napominać chrześcijan, żeby starali się naśladować Chrystusa, ich głowę, przez cierpienie, śmierć i piekło, i raczej zawierzyli temu, że do nieba musimy wejść przez wiele utrapień, a nie przez pewność [pozornego] pokoju"[10]. Kolejne lata nie zmieniły jego prokapitalistycznego nastawienia, sprzeciwu wobec wszel-

kich środków, które zmierzając do ratowania „umierającej klasy", byłyby niezgodne z zasadami kapitalistycznego rozwoju, wspierającymi przemysł, i zagrażały interesom państwa[11]. Do takich właśnie argumentów Weber odwoływał się także w swej krytyce nowej ustawy giełdowej z 1896 roku, uznającej za bezprawny terminowy handel zbożem[12].

Istotną postacią, której poczynania i prace wpływały chyba w doniosły sposób na opinie Webera o możliwościach i niedostatkach „chrześcijaństwa społecznego", był jego długoletni znajomy Friedrich Naumann, w latach 1890–1897 pastor Wewnętrznej Misji we Frankfurcie, organizujący ewangelickie Arbeitervereine, wydawca przeznaczonego także dla nich czasopisma „Die Hilfe", noszącego znamienny podtytuł „pomoc Boga, samopomoc, pomoc państwowa, pomoc braterska". W 1896 roku Weber nie stał się członkiem stworzonej przez niego chrześcijańsko-społecznej partii (Nazionalsozialer Verein) i skrytykował jej program, jako partii małych ludzi, „których gdzieś uwiera but", skazanej w momencie powstania na klęskę (jej gazetą była z kolei „Die Zeit", nosząca znów znaczący podtytuł „organ narodowego socjalizmu na chrześcijańskiej podstawie")[13]. Wyrażone w *Etyce protestanckiej* przekonanie Webera o bezradności luterańskiego duchowieństwa wobec problemów społecznych mogło wywodzić się również z lektury pism Naumanna. Pobieżne przejrzenie jego dzieł, zawierających między innymi przeznaczone dla robotników katechizmy, sugeruje, że teza Webera nie była chyba nieuzasadniona[14].

„Akademickim" motywem napisania *Etyki protestanckiej* była z pewnością książka Sombarta *Der moderne Kapitalismus*[15]. W polemice z Rachfahlem Weber twierdzi wprawdzie, że powiązania protestantyzmu z kapitalizmem zajmowały go już w 1897 roku[16], ale mimo to ukazanie się dzieła Sombarta stworzyło chyba istotny impuls. Co najmniej z czterech powodów: uznania (przeciw Marksowi) za najistotniejszy czynnik stanowiący o swoistości i rozwoju systemów gospodarczych ich „ducha"; przeciwstawienia „rzemiosła", systemu, którego zasadą jest zapewnianie odpowiadającego

stanowi „utrzymania", kapitalizmowi definiowanemu przez dążenie do zysku (systemowi, który jako pierwszy uprzytomnił sobie, że „dzięki gospodarowaniu można zarabiać pieniądze"[17]); traktowania renty gruntowej jako głównego źródła „pierwotnej akumulacji kapitału"; słynnego zdania ze s. 380, że fakt, iż protestantyzm (zwłaszcza kalwini i kwakrzy) w znacznej mierze sprzyjał rozwojowi kapitalizmu, jest „zbyt oczywisty, by wymagał dalszego uzasadniania".

W przypisach z 1920 roku Weber polemizuje także z co najmniej dwiema innymi książkami Sombarta: o *Żydach i życiu gospodarczym* (1911), której głównym twierdzeniem jest szczególna rola Żydów w rozwoju kapitalizmu (zwłaszcza giełdy i papierów wartościowych), sprawiająca, że rozwijał się tam, gdzie się pojawiali, a podupadał tam, skąd uchodzili, w której Sombart za całkiem uprawnioną metodę analiz uznaje odwoływanie się do „oglądów"[18]. Drugą jest *Der Bourgeois* (1913), będący polemiką z Weberem, trwający wprawdzie przy tezie utożsamiającej kapitalizm z dążeniem do zysku (w fazie wysoko rozwiniętego kapitalizmu z „koniecznym", bezgranicznym i bezwzględym dążeniem do zysku), ale uwzględniający także Weberowskie elementy, choćby znaczenie „mieszczańskich cnót", obok „spekulacyjnych i ryzykanckich" rysów, w osobowości „człowieka gospodarki", tyle że negujący ich swoiście protestancką genezę, przede wszystkim zaś sławiący katolicki zakaz lichwy jako sprzyjający produktywnemu spożytkowaniu kapitału i tworzący najistotniejszą pobudkę rozwoju kapitalistycznego ducha. W tej książce pojawia się też, stanowiące tylko jeden z intelektualnych „ekscesów" Sombarta, przeciwstawienie narodów bohaterów: Rzymian, Normanów, Longobardów, Sasów, Franków, i kupców: Florentyńczyków (Etrusków), Szkotów (Fryzów) i Żydów[19].

Drugim istotnym autorem cytowanym w przypisach, z którym Weber nie polemizuje, jest Ernst Troeltsch, także z racji dwóch książek. W 1906 roku historycy niemieccy zaproponowali Weberowi wygłoszenie na ich corocznym zjeździe referatu o *Etyce protestanckiej*, ten odmówił, co znamienne, i zasugero-

wał zaproszenie Troeltscha. *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*[20] stanowi rozszerzoną wersję jego wystąpienia. Weber w przypisach odwołuje się tylko do *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, ale nawiązuje (nie wyłącznie) w nich do głównej tezy tej pracy: opozycji dwóch typów nauki społecznej, w których dają się, wedle Troeltscha, zawrzeć jej najważniejsze warianty. Typu „stanowo-cechowo-patriarchalnego", do którego należy zarówno nauka katolicka, jak i luterańska, i typu „kalwińskiego", który zarazem współformował wiele doniosłych aspektów współczesnego świata: jego utylitaryzm, racjonalizm, indywidualizm, ideę zawodu, gloryfikację pracy, jego demokratyzm, liberalizm, jak i potrafił stawić czoło jego swoistym problemom, ale wiązanego uparcie przez niego z socjalizmem[21].

Z innych dzieł, które mogły wywrzeć pewien wpływ na zawartość *Etyki protestanckiej*, wchodziłyby chyba w grę wykłady Williama Jamesa wygłoszone w Edynburgu w latach 1901–1902. Punktem wyjścia tych, jak się zdaje, niespójnych wywodów jest przeciwstawienie religii „zdrowych na umyśle", którym wystarczają jedne narodziny, i religii „chorej duszy", właściwej tym, którzy muszą narodzić się ponownie. Za swoistość tej ostatniej James uznaje heroiczne nastawienie wyrażające się w ascetyzmie. Konstatuje przy tym, że ascetyzm nie ma wielkiej racji bytu we współczesnym społeczeństwie, ale warto byłoby znaleźć stosowne domeny urzeczywistniania jego cennych heroicznych skłonności, i wskazuje między innymi na sport i militaryzm. Być może zwrot o „pięknie wojny" zawarty w tych rozważaniach usprawiedliwia dość nieoczekiwany i zdumiewający cytat z Ryszarda Wagnera o „niedostępnych rozkoszach Walhalli", który pojawia się dopiero w drugim wydaniu *Etyki protestanckiej*[22].

Warto wspomnieć jeszcze o jednym, całkiem prawdopodobnym, choćby przez nawiązywanie w niej do historii rodzinnych, wzorze *Etyki protestanckiej*. Jest nim matka Webera, Helena Weber z domu Falenstein, wywodząca się, po

kądzieli, z francuskiej szlacheckiej i hugonockiej rodziny Souchay de la Duboissière, której życie mogło stanowić przykład „wewnątrzświatowej ascezy": wychowywała bez pomocy dzieci, a jako wdowa poświęciła się pomocy ubogim (została nawet mianowana „radcą miejskim do spraw ubogich" w berlińskim Charlottenburgu).

Uwagi dotyczące meritum zawartych w tym tomie prac musi poprzedzić istotne zastrzeżenie. „Literatura przedmiotu" była już w czasach Webera olbrzymia: sam przyznaje, że uwzględnił tylko jej znikomą część, i to nie zawsze najdonioślejszą (z racji zasobów niemieckich bibliotek). I rzeczywiście imponująca objętość przypisów nie może być argumentem. Weber, na przykład omawiając purytanizm, nie cytuje najistotniejszych autorów jego początkowej fazy, choćby Williama Perkinsa, Williama Amesa, Johna Prestona, którzy przesądzili w dużej mierze o jego kształcie w starej, a co może ważniejsze, także Nowej Anglii (nie wspomina też o nowoangielskich dynastiach duchownych: Matherach i Cottonach). Odwołuje się niemal wyłącznie do *Works of the English Puritan Divines*, do których nie udało mi się dotrzeć (niewykluczone, że to ich lektura stanowiła jeden z „genetycznych" motywów), wydanych w połowie XIX wieku i dlatego najpewniej zawierających wyłącznie teksty związane z „moralnym", a nie politycznym czy kościelnym purytanizmem[23]. Lehmann twierdzi, że również jego wiedza o pietyzmie była dość słabo ugruntowana[24]. Zasoby warszawskich bibliotek są jeszcze mniej reprezentatywne, dlatego wszystkie poniższe twierdzenia można uznać jedynie co najwyżej za sugestie, pytania raczej, nieroszczące sobie prawa nawet do statusu hipotez.

1. Niepewność zbawienia i idea potwierdzenia

Weber twierdzi, że dla wszystkich ascetycznych, a zwłaszcza predestynacyjnych, nurtów protestantyzmu charakterystyczna była zasadnicza niepewność zbawienia, konieczność ciągłego potwierdzania wybrania, czy stanu łaski, którym

mogło być wyłącznie działanie (w szczególności praca zawodowa i jej sukces), przesądzająca o jego aktywizmie. William A. Scott twierdzi, przeciwnie, że to niewzruszona pewność zbawienia leży u podstaw „tak charakterystycznego dla kalwinizmu aktywizmu": człowiek wierzący „zwalniany jest przez swą wiarę od zajmowania się samym sobą. Jest pewien zbawienia. Nie musi już poświęcać energii na troszczenie się o samego siebie". Dzięki temu osoba pewna swego wybrania może skierować swą energię gdzie indziej. A to „gdzie indziej" oznaczało stanie się narzędziem objawiania chwały Boga[25]. Choć wielu ascetycznych protestantów mogło uznawać swe działania, także sukcesy gospodarcze, za źródło *certitudo salutis*, to jednak teza Scotta jest chyba o wiele bliższa ortodoksyjnej nauce.

Jednym z elementów reformacyjnego przełomu było uznanie, wbrew scholastycznej doktrynie, że można zyskać pewność zbawienia. Przekonany był o tym Luter, Bucer, Kalwin i angielscy purytanie. Wszyscy zgadzali się, że jej fundamentem jest wiara. „Prawdziwa wiara daje pewność i nie dopuszcza wątpienia" – twierdził Bucer[26]. Kalwin uznawał Boże obietnice za podstawę pewności: nauka o wyborze łaski miała ją właśnie gwarantować[27]. Do tej samej podstawy odwoływał się Luter, mówiąc, że pewność teologii bierze się z tego, że wynosi nas poza nas samych[28] – źródłem niezachwianej pewności może być tylko cud (dodawał Troeltsch)[29]. William Perkins, jeden z najbardziej znanych (także w Europie) purytańskich teologów, uważał za znak wybrania również zbawiającą wiarę i wyliczał jej wewnętrzne i zewnętrzne aspekty: te pierwsze stanowiło doświadczenie grzechu i właściwy do niego stosunek, drugie – można by powiedzieć, choć sam tego tak nie nazywał – zdolność do dobra[30]. W gruncie rzeczy to samo miał na myśli Richard Baxter, gdy w malutkim, kilkukartkowym protestanckim katechizmie z 1682 roku, ujętym jako seria pytań i odpowiedzi między papistą i protestantem, zawarł pytanie, czy można zyskać w tym życiu pewność zbawienia, i odpowiedział na nie ewangelicznym cytatem: „Tak, 1 J 3,14. Wiemy, że przeszliśmy ze śmierci do życia, bo miłujemy braci"[31].

To Luter, zakonnik dręczony niepewnością zbawienia, odpuszczenia grzechów, udzielił na to pytanie pierwszej, i uznanej przez wszystkie denominacje protestanckie odpowiedzi – usprawiedliwieni możemy być tylko przez wiarę. Jak sam wyznaje w przedmowie do swych łacińskich dzieł z 1545 roku, a co wyrazimy tu w Weberowskiej terminologii, ascetyczne ćwiczenia i praktyki pokutne przykładnego mnicha nie łagodziły udręk niepewności, skłonny był nawet sądzić, że należy do potępionych. „Sprawiedliwość Boga", który biednych grzeszników karze – ten zwrot budził wyłącznie nienawiść. Można by powiedzieć, że w Liście do Rzymian dostrzegał przede wszystkim, powtarzające się potem w jego pismach jak refren, zdanie: „prawo daje rozpoznanie grzechu", aż pewnego dnia, po długich medytacjach odkrył, że istota wersu 1,17 zawiera się w cytacie: „*iustus ex fide vivit*", to odkrycie „pasywnej" sprawiedliwości Boga, który czyni nas sprawiedliwymi, sprawiło, że „poczuł się jak nowo narodzony" i otworzyło „bramy raju"[32]. Nie możemy zasłużyć dzięki swoim uczynkom na zbawienie, usprawiedliwienie zyskujemy wyłącznie dzięki wierze w odkupicielską śmierć Chrystusa, umożliwiającej przypisanie nam jego zasługi.

Idea usprawiedliwienia przez wiarę stała się nie tylko zasadniczym źródłem pewności zbawienia, także, również uznawanej w całym protestantyzmie, choć w różnym stopniu, wizji powszechnego kapłaństwa, ważnej w rozważaniach Webera, i jeszcze ważniejszego w nich pojęcia zawodu, wywodzącego się z owej wizji. Wszyscy jesteśmy „duchownego stanu"[33]: idea zawodu zyskuje swe znaczenie dzięki dewaluacji wagi kapłaństwa. W komentarzu Lutra do 7 rozdziału Pierwszego listu do Koryntian z 1523 roku, istotnym już przez to, że występują w nim dwa przekłady wersu 20, najpierw zawierający słowo *Ruff*, a potem *Beruf*, pojawia się zdecydowanie reformacyjna teza będąca trawestacją wersu 19, „że bycie mnichem nic nie jest, także bycie świeckim nic nie jest", skoro o wszystkim rozstrzyga wiara[34].

Weber (podobnie jak Scott[35]) słusznie przeciwstawia antropocentryzm teologii Lutra, której ośrodek stanowi prze-

żywana wizja zbawienia polegającego głównie na odpuszczeniu grzechów, teocentryzmowi Kalwina, apelującego raczej do intelektu. Podstawowe dzieło Kalwina, prawnika, gruntownie wykształconego humanisty, którego poglądy kształtowały dyskusje paryskich uczonych, *Institutio christianae religionis*, we francuskim przekładzie przynajmniej, w podtytule określane jest jako zawierające pełny wykład doktryny zbawienia, ale otwiera je rozdział poświęcony poznaniu Boga i nas samych[36]. Najważniejszą tezę stanowi jednak „nauka o wyborze łaski": ustalonym od wieczności dekrecie obdarzającym łaską i przeznaczającym do wiecznego życia jednych, a innych skazującym na wieczną śmierć[37].

Tyle że nie jest prawdą, niezwykle istotne w jego wywodach, twierdzenie Webera, że zbawienie kalwińskiego Boga odnosi się wyłącznie do tamtego świata – w przeciwieństwie do późniejszych, z reguły w większej mierze apelujących do uczuć, ujęć przenoszących zbawienie do tego świata i, jego zdaniem, tym samym pozbawiających tę wizję jej „motorycznej" i racjonalizującej siły. Bóg Kalwina nie ogranicza się do wybrania tych, co są jego, i pozostawienia ich własnemu losowi. Drugim aktem, czy raczej procesem, odnoszącym się (wyłącznie) do wybranych są ich ponowne narodziny (odrodzenie), „regeneracja".

Ideę ponownych narodzin odnajdujemy we wszystkich orientacjach ascetycznego protestantyzmu, z kwakrami włącznie[38]. Ich wzorem jest oczywiście chrzest: wizja śmierci „starego", grzesznego człowieka i narodzin „nowego". W kalwinizmie jest ona istotna przede wszystkim z racji zawsze mocno w nim podkreślanego obrazu grzechu pierworodnego i jego wykładni. Najdonioślejszą konsekwencją upadku Adama, i zarazem grzechem *par excellence*, jest – mówiąc słowami Schleiermachera (do których chyba pośrednio nawiązuje Weber), zdającego jednak tylko sprawę z tego, w czym wszyscy ewangelicy są zgodni – „całkowita niezdolność do dobra"[39]. Restytucja tej zdolności może być jednak, znów powszechnie akceptowana teza, wyłącznie darem odradzającej

łaski, oczywiście obejmującej wyłącznie wybranych, łaski, której (według kanonów dordrechckich, wymierzonych przeciw arminianizmowi) ani nie sposób się oprzeć, ani jej utracić.

Można by uznać, że to właśnie ta teza, której reprezentowanie Weber niesłusznie przypisał dopiero epigonom, a nie samemu Kalwinowi, stanowi zarazem „brakujące ogniwo" wspierające podkreślaną przez niego ideę potwierdzenia. Można by uznać, jak cytowany przez niego Beza[40], że z tego, że ktoś czyni dobro, mamy prawo wnioskować o jego wybraniu, o jego stanie łaski, o jego zbawieniu. Tyle że sprawy nie mają się tak prosto. Do pojedynczych dobrych uczynków zdolni są wszyscy, także heretycy, poganie i hipokryci. Znamieniem wybranych jest właśnie „zdolność", i to taka, której nie jesteśmy w stanie sami stworzyć. Cnoty wedle Kalwina, mówiąc słowami Webera, nie sposób się nauczyć. Na tym zasadza się „mroczna powaga tej doktryny". Już Luter polemizował z Arystotelesowskim (i scholastycznym, czego nie będziemy tu roztrząsać) pojęciem habitusu powstającego dzięki ponawianym aktom, zupełnie tak samo jak dzięki ćwiczeniom można stać się pianistą wirtuozem[41]. Wedle Lutra to nie „dobre uczynki czynią ludzi dobrymi, lecz dobry mąż wykonuje dobre uczynki"[42]. Tezę tę odnajdujemy także u Jonathana Edwardsa, głównego sprawcy odrodzenia się kalwinizmu w połowie XVIII wieku w Nowej Anglii. Choć, jak się zdaje, skłonny był przypisywać dobro samej naturze aktu, bez względu na jego genezę, konstatował, że źródłem cnoty może być wyłącznie Bóg, a zatem nie jej kultywowanie: „nie można jej stworzyć przez ponawiane i wielokrotne akty cnotliwych wyborów, aż stanie się nawykiem"[43]. Edwards nie był w żadnym razie wyjątkiem. Można by przytoczyć dziesiątki definicji, od pierwszych purytanów, przez Lucy Hutchinson do Wesleya, ujmujących nie tylko cnotę, ale i prawdziwą wiarę czy nawet religię, jako dla człowieka i jego całego życia zasadniczą inklinację, dyspozycję (umysłu, ducha czy serca), nastawienie, usposobienie, przesąd, skłonność itd., polegającą, mówiąc najprościej, na służeniu Bogu[44]. U Kalwina, jak

słusznie wskazuje Weber, jedynym naprawdę swoistym znamieniem „świętego" było trwające „aż do końca" zawierzenie Bogu[45].

Wizje ponownych narodzin różniły się. Kalwin przedstawiał je jako urzeczywistniający się *petit à petit* proces, kongregacjonaliści w Nowej Anglii, potem Wesley raczej jako nagłe doznanie, ale zawsze chodziło o to samo: o restytucję „obrazu Boga w człowieku", zniszczonego, przesłoniętego przez grzech pierworodny[46]. Ideę tę zawiera już *Confessio Tetrapolitana* Bucera z 1530 roku, patrona Kalwina w Strasburgu (który być może od niego przejął niezwykle trzeźwy wzór miłości bliźniego): „i to dzięki tej wierze rodzimy się ponownie i obraz Boga odnawia się w nas, dzięki temu stajemy się dobrzy, stajemy się prawdziwymi dziećmi Bożymi, co objawia się w tym, że za sprawą miłości nie szczędzimy żadnych wysiłków, by wspierać to, co dla każdego korzystne, co mu służy"[47]. Zwieńczeniem tego „estetycznego" procesu dorastania i jednoczenia się – można by w zeświecczonej, ale chyba całkiem dopuszczalnej wersji powiedzieć – z idealnym obrazem nas samych było oczywiście zmartwychwstanie[48]. Jeśli Anglicy uznali *Mesjasza* Haendla za swe narodowe oratorium, to najpewniej z racji tego, co stanie się, gdy *„the trumpet shall sound, and the dead shall be raised incorruptible, and we shall be changed"* (1 Kor 15,52). Gdy w momencie rezurekcji staniemy się wreszcie takimi, jakimi powinniśmy być.

Teologia Wesleya była rzeczywiście epigońska, bo wbrew pozorom bardzo kalwińska z ducha (Kalwina oskarżano, że przeniósł zbawienie z nieba na ziemię[49]). Jej istotę stanowiło, nieograniczone do wybranych, najczęściej nagłe doznanie, że „jesteśmy zbawieni", „zostaliśmy zbawieni", możliwe wyłącznie dzięki wierze, a dające poczucie panowania nad grzechem (i zarazem zobowiązujące, co Wesley akcentował dobitnie, do jego unikania) i pokój Boży, konstytuujące akt ponownych narodzin. Wesley pozostał od nawrócenia w 1738 roku (spowodowanego przez krąg Zinzendorfa) absolutnym wyznawcą zbawienia i uświęcenia przez wiarę, niedopuszczającym,

co mogłaby sugerować nazwa ruchu i jej zastosowanie w analizach Webera, żadnej przymieszki uczynków[50]. Metodystyczne wyznanie wiary przejęło artykuł 14 wyznania anglikańskiego, potępiający „uczynki nadobowiązkowe”[51].

Wiara „ascetycznych protestantów” zdecydowanie miała objawiać się w życiu. Uczynki, choć nigdy nie mogły stanowić zasługi, we wszystkich reformowanych wyznaniach wiary uznawano za naturalne, ale i konieczne owoce wiary. Wiara miała urzeczywistniać się. Tylko w tym sensie działania miały stanowić „potwierdzenie”, choć raczej wiary, a nie wybrania. Rzadko uznawano je za „dowody” (jak na przykład w *Konfesji Westmisterskiej*), a jeśli odwoływano się do metafory „drzewa i owoców” (jak w artykułach anglikańskich), to zawsze towarzyszył temu artykuł mówiący (jak w tej pierwszej) o grzeszności dobrych uczynków hipokrytów. Dobry uczynek mógł się podobać Bogu wyłącznie wtedy, gdy wypływał z wiary, był zgodny z przykazaniami i pomnażał jego chwałę[52].

W starej i Nowej Anglii prawdopodobnie dużą część traktatów, kazań, wykładów purytanów wypełniały znaki, wyróżniki, stopnie prawdziwej wiary, prawdziwej pewności, prawdziwego nawrócenia, prawdziwych ponownych narodzin, przeciwstawiane powszechnie znakom, wyróżnikom hipokryzji i „małej wiary”[53], ale nie musiało to oznaczać, i nie oznaczało, uznawania niepewności zbawienia i konieczności ciągłego potwierdzania wybrania za fundament ich wizji religijności. W trzeźwej rozprawie Baxtera ich użyteczność miała polegać na: przedstawieniu idealnego wzoru, wskazaniu kim są *Christians indeed*, w przeciwieństwie do „pozornych chrześcijan”, odparciu zarzutów wrogów, wreszcie na pomocy w „badaniu samych siebie”, istotnym choćby (co Weber akcentuje może zbyt mocno), ale nie wyłącznie, z racji dbałości o „czystość” komunii[54].

Rozprawy te zdają się jednak wskazywać, że jeśliby na przykład wątpiący starali się odkryć w swym postępowaniu oznaki wybrania (lekceważąc „imponującą konsekwencję” predestynacyjnej doktryny), to powinni ich upatrywać mimo

wszystko głównie w wierze, i to całkowicie „bezinteresownej", niepytającej o błogosławieństwa, ufundowanej przez gruntowną wiedzę[55], w stosunku do grzechu, w powszechnych chrześcijańskich cnotach (pokorze, cierpliwości itd.), ewentualnie w bardziej swoistych dla kalwinizmu: przede wszystkim „niebiańskości", czyli właściwym stosunku do „świata", zaparciu się samego siebie, potem choćby w trzeźwości, sprawiedliwości, umiarkowaniu[56]. W każdym razie traktowanie swych gospodarczych sukcesów jako dowodu bycia „ulubieńcem Boga" uważane było, prawdopodobnie nie tylko przez Dyke'a[57], za przejaw absolutnej hipokryzji. Christopher Hill twierdzi wprawdzie, że Anglicy purytańskiej epoki uznawali „biedę za rodzaj zbrodni", a biednych nierzadko za „potępionych", ale bynajmniej nie sugeruje, że nastawienie takie było powszechne czy tym bardziej kultywowane[58] (dodajmy tu, że nie tylko purytanie, także anglikanie sądzili, że „jałmużna nie jest prawdziwym miłosierdziem"). Lehmann konstatuje, że pietyści uznawali biedę za karę za grzechy[59]. Pobożność traktowano jako podstawę dobrobytu, a grzechy lenistwa, próżnowania, pijaństwa za towarzyszki nędzy[60]. Przedsiębiorca, który odniósł sukces, powinien uważać go za błogosławieństwo i dziękować za nie Bogu; powinien także uważać się wyłącznie za rządcę zyskanych w ten sposób dóbr (to powszechne przekonanie słusznie podkreśla Weber) i wykorzystywać je w rozumny sposób, myśląc nie tylko o sobie, ale i o innych[61]. Lecz już Kalwin przygotowywał swych wyznawców na to, że będą musieli stawić czoło oczywistemu faktowi, że to niegodziwi często triumfują, a losem świętych jest zwykle cierpienie, sugerując, by uznali, że Bóg zarezerwował tych pierwszych widocznie do dnia sądu ostatecznego[62].

Jednak idea potwierdzania wiary w życiu, choć niestanowiąca chyba swoistości ascetycznego protestantyzmu w jej Weberowskim sensie: jako sposobu zyskiwania pewności zbawienia, nie była mu obca. Przede wszystkim za sprawą, wynikającego przynajmniej po części z jego teocentrycznego nastawienia, złagodzenia luterańskiej opozycji między Ewan-

gelią i prawem. Wedle samego Kalwina to, co stanowi prawdziwą służbę Bożą, zostało zawarte w prawie; obraz Boga restytuujemy w życiu po prostu urzeczywistniając to, co nam nakazano. Kalwin nie miał wątpliwości, że to, czego wymaga pobożność i miłosierdzie, daje się zredukować do przykazań prawa[63]. Podobnie myśleli zarówno ortodoksyjni anglikanie, jak i purytanie. George Herbert (anglikanin o purytańskich skłonnościach) w pierwszym zdaniu swego „Wiejskiego proboszcza" bez wahania uznał za jego najistotniejsze zadanie „zredukowanie" wiernych do posłuszeństwa Bogu[64]. Przestrzeganie przykazań stawało się, jak się zdaje, z biegiem lat w coraz większej mierze nie tylko elementem samej wiary, ale wypierało jej swoiste problemy: usprawiedliwienia, ponownych narodzin itp. Horton Davies określił lata 1690–1740 jako epokę dominacji racjonalistycznego moralizmu[65].

Baxter w swym pierwszym, i jedynym ściśle teologicznym, traktacie o usprawiedliwieniu, napisanym dla kościoła w Kidderminster, którego inspirację stanowiły debaty westminsterskiego synodu, twierdzi, że usprawiedliwiani jesteśmy wyłącznie przez wiarę, ale w szerokim sensie, w którym obejmuje ona także posłuszeństwo[66]. Odwołuje się przy tym do teologii „federalnej", „przymierza łaski". Ta stworzona i popularna w starej Anglii teologia, która stała się w Nowej Anglii fundamentem nie tylko kongregacjonalistycznej wizji zbawienia, ale także Kościoła i państwa[67], służyła jako wsparcie (w terminologii Webera) luźnego powiązania uczynków z wiarą. Oczywiście jedyną ortodoksyjną odpowiedzią na pytanie, dlaczego mamy być dobrzy, czy przestrzegać prawa, było wskazanie, że powinniśmy czynić to (dzięki łasce) z własnej nieprzymuszonej woli, bez pytania dlaczego i po co, ewentualnie z racji miłości Boga i ludzi, czy też wdzięczności wobec Boga, albo pomnażania jego chwały. To duszpasterskie potrzeby, niewykluczone że i dążenie do wzmocnienia ich nadwątlonej pozycji przez duchownych, jak sądzi Miller, skłaniały do poszukiwania innych jeszcze, przekonujących i niosących pociechę, argumentów[68]. W teologii przymierza,

w której Bóg obiecywał swe łaski (zbawienie) w zamian za wiarę, obdarzając zarazem dążeniem i zdolnością do niej, stosunek stron ujmowano (co czynił na przykład kongregacjonalista Thomas Hooker utożsamiający przymierze z przykazaniami, jak w Pwt 5) na podobieństwo prywatnoprawnej umowy wiążącej obie strony: wiara, ale także posłuszeństwo, stawały się moralnym zobowiązaniem (a odejście od nich po prostu przejawem „nieuczciwości"), którego dotrzymanie dawało, wedle Millera, pewność zbawienia[69].

Jednak także Weberowska wersja purytańskiej „idei potwierdzenia" nie była całkowicie niezgodna z rzeczywistością, choć, jak się zdaje, z zastrzeżeniem[70], że nie chodziło o skonstatowanie stanu „usprawiedliwienia przed Bogiem". To właśnie w Nowej Anglii, dokładnie w Massachusetts Bay Colony, wyznającej teologię przymierza, odnaleźć można przykład żądania potwierdzenia „stanu łaski". Warunkiem przynależności do tamtejszego Kościoła (a zarazem stania się pełnoprawnym członkiem społeczności) i dopuszczenia do komunii było nie tylko złożenie publicznego wyznania wiary, „nieskandaliczne" prowadzenie się i przystąpienie do kościelnego przymierza (to było wymogiem członkostwa chyba w niemal wszystkich separatystycznych kongregacjach, sektach itp.)[71]. Wymagano czegoś więcej: w literaturze przedmiotu mówi się o „konwersji". Edmund Morgan w *Visible Saints* twierdzi, że chodziło o kilkunastominutowy opis osobistego doznania „zbawiającej wiary"[72]. W zbiorach Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego znajduje się, wydana w 1645 roku w Londynie, rozprawa osoby jak najbardziej zainteresowanej: duchownego z Bostonu, Johna Cottona, *The Way of the Churches of Christ in New England*[73], o dość tajemniczej poweniencji – prawdopodobnie pirackie wydanie, dokonane, na rozkaz, bez wiedzy i zgody autora. Jej wydawcy N.H. i J.H. w przedmowie twierdzą, że dopiero po oddaniu jej do druku dowiedzieli się o istnieniu innej, lepszej kopii, do której nie udało się im dotrzeć. Najpewniej *The Way of the Congregational Churches Cleared* z 1648 roku stanowi jej

autoryzowane wydanie. Przynajmniej w wersji z 1645 roku Cotton twierdzi, że warunkiem tym było publiczne wyznanie grzechów, któremu, „żeby mogło zostać uznane za wyznanie osoby pokutującej", miał towarzyszyć opis działania „łaski Boga na jej duszę, która wyrwała ją z jej grzesznego stanu i doprowadziła do zjednoczenia z Chrystusem"[74]. Wymagano zatem, by odwołać się do wzniosłej paraleli, czegoś w rodzaju osobistego przeżycia tezy, która zapoczątkowała reformację.

2. Asceza i jej antyautorytarny charakter

Wymienione przez Webera orientacje protestanckie były „ascetyczne", ale chyba wyłącznie w szerokim i całkiem stereotypowym sensie. Zupełnie niesłusznie upiera się, i to w przypisach z 1920 roku jeszcze energiczniej niż w pierwszym wydaniu, przy twierdzeniu, że kalwińska asceza stanowiła w istocie kontynuację katolickiej, mnisiej, tyle że miała nie poza-, lecz wewnątrzświatowy charakter. Zdaje się przy tym nie dostrzegać, że idea zawodu (a szczególnie praca), najistotniejszy argument *Etyki protestanckiej*, zostaje w końcu zdegradowana do wypróbowanego środka ascetycznego, zaś ascetyczny protestantyzm rozmywa się przez to w „chrześcijaństwie w ogóle"[75]. Niewykluczone, że odpowiada to losom tej idei w pismach i naukach samego ascetycznego protestantyzmu, ale sam najwyraźniej ewolucję tę wspiera.

Kalwin poucza, że życie chrześcijanina powinno być „temperowane przez taką trzeźwość, żeby zdawało się od początku do końca czymś w rodzaju permanentnego postu"[76]. Ale, odwołując się do rozróżnienia Perkinsa, można by powiedzieć, że miał to być jedynie „post moralny", polegający na trzymaniu się tego, co nakazuje Bóg i natura, obowiązujący wszystkich, a nie „post religijny" (kalwini zachowali posty religijne w niemetaforycznym sensie tego słowa)[77]. Asceza mnisia odpowiadała istocie tego ostatniego: była w intencji dążeniem do „zasługi", której miarą był właśnie „nadobowiąz-

kowy" charakter działania, proporcjonalnej do stopnia, w jakim rezygnowała z tego, co, mówiąc słowami Ignacego Loyoli, „właściwe"[78]. Artykuł 14 Kościoła anglikańskiego wyraźnie piętnował takie działania jako „aroganckie i bezbożne"[79]. Wesleya i innych członków oksfordzkiego „Świętego klubu", stanowiącego zaczątek ruchu metodystycznego, których *A Scheme of Self-Examination* odpowiadał dokładnie schematowi doskonalenia się Franklina, a oba powielały początek *Ćwiczeń duchownych* Loyoli, nazywano „supererogacjonistami"[80]. Wizja pracowitego nadawania całemu życiu postaci metodycznego, racjonalnego, planowego systemu (uświęcania przez uczynki) odpowiada dość dobrze realiom życia zakonnego, które jednak nie było, jeszcze w czasach Loyoli, tak racjonalne, jak chce Weber; jezuici przedkładali wprawdzie umartwianie duszy (ambicji, pychy) nad umartwianie ciała, ale nie wykluczali na przykład biczowania[81]. Życie „ascetycznych protestantów" było najpewniej planowe, racjonalne i metodyczne tam, gdzie miało to sens, choćby w domenie pracy zawodowej. W rzeczywistości, inaczej niż w budujących rozprawach, „sposób życia" tworzył się najpewniej w dużej mierze sam: duch święty, wedle Kalwina, „wychowuje bez afektacji i pompy, i nie zawsze trzyma się, a przynajmniej nie zawsze ściśle, jakiegoś porządku i metody"[82].

Dzień pobożnego purytanina, wedle *A Garden of Spirituall Flowers* (zawierającego fragmenty traktatów Richarda Rogersa, autora *Seven Treatises*[83], R. Greenhama i W. Perkinsa)[84], wyróżniać miał się przez to, że otwierała go i zamykała modlitwa (wieczorem z „rachunkiem sumienia"), a zawodowe zajęcia cechować miała absolutna uczciwość, sprawiedliwość, kontrola emocji, słów i czynów. Najbardziej „purytańskim" elementem były „rodzinne modlitwy" czy „ćwiczenia" (obejmujące także czytanie Biblii i śpiewanie Psalmów), które przetrwały przez wieki. Racje mają chyba ci liczni uczeni[85], którzy twierdzą, że purytanizm poniósł wprawdzie klęskę polityczną, ale wywarł na sposób życia (myślenia i odczuwania) Anglików wpływ, który okazał się trwały. Życie dziadka

Johna Buchana, syna pastora Wolnego Kościoła Szkockiego, który w 1934 roku został mianowany Wysokim Komisarzem Kościoła Szkockiego, hodującego owce w Tweedside, nie różniło się, jak się zdaje, wiele od życia pobożnego purytanina opisanego w tym budującym dziele[86]. Sądząc po literackich wiktoriańskich świadectwach (epoki ewangelikalizmu nawiązującego do purytanizmu) Charlotty Brontë (córki wikarego) i George Eliot (tłumaczki D.F. Straussa i Feuerbacha), za swoiście kalwińskie przymioty uznawano wytrwałość, poczucie obowiązku, prostotę, skromność, bezinteresowność, inteligencję, szczerość, energię, cechujące córkę genewskiego pastora Frances Evans Henri z *The Professor* tej pierwszej i wywodzącą się z purytańskiego rodu, wychowaną w Lozannie, Dorotheę Brooke (mającą w sobie coś „z doskonale dobranego biblijnego cytatu") z *Middlemarch* tej drugiej (podobna jest do nich Gertruda z *Europejczyków* Henry Jamesa konstatującego z niejaką satysfakcją, pokrewną resentymentowi jego brata Williama, że w domu Wentworthów w Nowej Anglii wisiały wprawdzie sztychy, ale „bardzo wysoko"). I nie były to cnoty wyłącznie kobiece; męskim odpowiednikiem mogłaby być prostoduszna prawość William Dobbina z *Targowiska próżności* Thackeraya, choć nie mówi się w nim nic o jego wyznaniu.

„Monachizm" stanowił „śmiertelne zagrożenie" dla hierarchicznego Kościoła pierwszych wieków – co słusznie podkreśla Hugo Rahner, a Weber analizuje obszernie w *Gospodarce i społeczeństwie*[87] – który jednak, jak obaj wskazują, uporał się z tym problemem i wprzągł wirtuozów ascezy do swej służby. Zakonny ślub posłuszeństwa nie stanowił elementu zewnętrznego wobec ascezy, w dużej mierze miała go ona właśnie urzeczywistniać, i to z biegiem lat w coraz większym stopniu, aż w zakonie jezuitów uznano ją za służącą przede wszystkim temu celowi. Gotowość do przyznania, że „to, co ja widzę jako białe, jest czarne, jeśli tak to określił Kościół hierarchiczny", stanowi w pewnym sensie zwieńczenie *Ćwiczeń duchownych*[88]. Troeltsch w *Die Bedeutung des Protestantismus* akcentuje to powiązanie autorytetu kościelnego z ascezą[89].

Ascetyczny protestantyzm był antyautorytarny, ale nie dzięki swym ascetycznym znamionom. Raczej za sprawą swego indywidualizmu, coraz częściej dochodzącego do głosu woluntaryzmu, także teologii przymierza, której efektem było powstanie, w Nowej Anglii, Kościołów i wspólnot politycznych opierających się w jak najbardziej dosłownym sensie na umowie społecznej. Jak serio ją traktowano, o tym świadczyć może choćby wywód zawarty w cytowanej wyżej rozprawie Johna Cottona: niedopuszczanie osób z zewnątrz do komunii uzasadnia tym, że oznaczałoby to poddanie ich władzy kościelnej (*potestas ordinis*), której nie podporządkowali się dobrowolnie[90]. Wszystkie te elementy nie powołały do życia liberalizmu, co stanowiłoby jednak anachronizm, jak trafnie zauważa Miller[91], ale przygotowywały dla niego grunt. I oczywiście sama „teoria społeczna" na przykład kalwinizmu była wprost antyautorytarna: przez uznanie prawa oporu poddanych wobec władzy (Kalwin określa uwolnienie kraju od tyranii jako czyn najchwalebniejszy z możliwych), mieszaną, „konstytucyjną" (jak u Cottona), czy wręcz republikańską, choć arystokratyczną wizję idealnego ustroju[92].

3. Dyscyplina

Uznanie przez Webera za istotę reformacyjnego przełomu dążenia nie do rozluźnienia kościelnej kontroli i reglamentacji życia, ale do ich spotęgowania, jest oczywiście paradoksem, który jednak nie oddaje sprawiedliwości ani Kościołowi katolickiemu (bo ani spowiedź, ani nakaz wierzenia w to, co Kościół do wierzenia podaje, nie stały się bynajmniej czysto formalne, a wizja sfery indywidualnej wolności nie należała do jego znamion), ani nowym orientacjom religijnym. Sam Weber stwierdza nie bez racji, że reformacja nie była rezultatem działań członków Towarzystwa Kultury Etycznej – „zbawienie dusz, i tylko to" było jej zasadniczym motywem[93]. Lecz to właśnie stanowiło także zasadniczy impuls „purytaniz-

mu”[94], którego fundamentalnym przesłaniem nie był, co mogłyby sugerować rozważania Webera, ascetyzm, oczyszczenie Kościoła z parszywych owiec i ustrzeżenie „czystości” komunii. Było nim doprowadzenie do końca reformacyjnego dzieła, usunięcie katolickich pozostałości, wedle najlepszych protestanckich wzorów (Genewa była najistotniejszym, ale nie jedynym).

W grę wchodziły kwestie doktrynalne, ustroju Kościoła, liturgiczne i ceremonialne. Pojęcie kościelnej „dyscypliny” obejmowało wszystkie elementy ustroju Kościoła, nie tylko ekskomuniki – *A Full and Plain Declaration of the Ecclesiastical Discipline* Traversa z 1574 roku dotyczyła ich wszystkich[95]. Najistotniejszą opozycją było oczywiście przeciwstawienie wizji episkopalnej modelu prezbiteriańskiego (trzyszczeblowego: synod, *classis* – zgromadzenie duchownych jakiegoś okręgu, parafia), a z biegiem lat coraz częściej także „separatystycznego” – kongregacjonalistycznego (w którym poszczególne kościoły były całkowicie suwerenne). W drugim i trzecim przypadku ekskomunika miała stać się sprawą głównie najniższego szczebla, w różnych wariantach: wybranych przez gminę czy kongregację pastorów, nauczycieli, starszych (których jednak często uznawano za funkcjonariuszy Kościoła – nie byli zwykłymi świeckimi) i całego tego ciała. Osobista znajomość, wiedza o sobie wzajem czyniły całkiem realną możliwość, że wyzwolenie się od „panów biskupów” może skończyć się, jak stwierdzał William Blackstone, „terrorem panów braci”[96], jeszcze bardziej dotkliwym. Bo naturalnie ekskomunikowały wszystkie Kościoły. Ekskomunika Kościoła anglikańskiego była surowsza od prezbiteriańskiej: zakazywała wszelkich kontaktów, również handlowych i towarzyskich, z delikwentem[97]. Collinson twierdzi, że w purytańskiej Anglii ekskomunikowani (z rodzinami) stanowili około 15% wiernych[98]. Zarówno „ortodoksja”, jak i purytanie za zasadę ekskomuniki uznawali „racjonalne miłosierdzie”[99], objęcie nią rzeczywiście „skandalicznych” i upartych osób. Reguły postępowania wszystkie ascetyczne orientacje czerpały

z jednego źródła: Ewangelii według św. Mateusza 18,15–17[100] (braterskie napomnienie, przez starszych, przez Kościół, a w razie uporu – ekskomunika). Wszystko to mogło wspierać „paradoks Webera".

Jednak waga przywiązywana do ekskomuniki nie wynikała wcale wyłącznie z ekskluzywistycznych i rygorystycznych skłonności. Komunia była, choć już nie magicznym, ale mimo to traktowanym bardzo serio sakramentem. Zniesienie instytucji spowiedzi przeniosło brzemię decydowania o „godności" przyjmującej ją osoby przede wszystkim na samych zainteresowanych. Kalwin uznawał wprawdzie, że nie powinno się dopuszczać do niej niegodnych, lecz twierdził, że każdy powinien w pierwszym rzędzie troszczyć się sam o własną godność, a nie towarzyszy Pańskiego Stołu, bo to oni sami, a nie my przez współuczestnictwo, „wyrok sobie spożywają i piją". Ekskomunikę uzasadniał trzema argumentami: że dopuszczenie niegodnych stanowi profanację, daje zły przykład i utwierdza niegodnych w ich grzechu – i dokładnie takie samo stanowisko zajmowały wszystkie inne Kościoły[101].

Także separatystyczne tendencje: tworzenie kongregacji „widzialnych świętych" i sekt, nie wynikały wyłącznie, czy głównie, jak twierdzi Weber, z dążenia do ustrzeżenia „czystości" komunii. Istotne mogły być, i z biegiem czasu stawały się coraz ważniejsze (wielość sekt), racje czysto doktrynalne. Równie doniosła była zakorzeniona w Ewangelii wizja Kościoła jako woluntarystycznej wspólnoty, przeciwstawiająca się idei Kościoła jako instytucji, szczególnie państwowej: „zasada sekty" w terminologii Webera[102].

Jego opis reguł tworzenia amerykańskich sekt i pokrewnych związków jest chyba w dużej mierze trafny. Poświadcza to choćby *Żywot własny* Franklina. Stowarzyszenie mające urzeczywistnić ideę Zjednoczonego Stronnictwa Cnoty, które zamierzał stworzyć, miało być ekskluzywne, nawet zrazu tajne, dopuszczeni mieli być wyłącznie „godni", a jego celem miało być wzajemne wspieranie się w moralnym doskonaleniu (zapewne z napominaniem), i „osiągnięciu pomyślności w za-

wodzie, interesach i postępach życiowych”[103]. Sekty, związki, kluby oczywiście „wychowywały”, ale nie musiały formować „zewnątrzsterownych” osobowości[104]. Tezę, że „bardziej trzeba słuchać Boga niż ludzi”, chyba częściej, niż skłonny byłby przyznać Weber, traktowano dosłownie, „potwierdzanie się” i „zyskiwanie uznania” mogło oznaczać kultywowanie *Mr Standfast*. „Obłuda” Franklina miała jednak wyraźne granice: „unikanie wszelkich nawet pozorów, że może być inaczej”, stanowiło wyłącznie „nadobowiązkowy” dodatek do usilnych starań, żeby być w rzeczywistości oszczędnym i pracowitym[105].

4. „Świat” i zawód

„Mnisich” paraleli ascetycznego protestantyzmu można by dopatrywać się w większej mierze nie w ascezie, a w jego stosunku do świata. Można by twierdzić, że charakterystyczna była dla niego nie „wewnątrzświatowa asceza”, lecz „nieascetyczne” odrzucenie „świata”. „Skoro – jak u Kalwina – naszą ojczyzną jest niebo”, skoro mamy „zapierać się siebie”, „zapominać o sobie”, skoro „nie należymy do siebie”, skoro mamy wieść „anielskie życie”, które przenika „świętość”, „czystość”, „niewinność”, skoro ideałem nie jest bynajmniej zapiekła praca nad sobą, a „*melodie*” (w wersji łacińskiej „symetria”) między naszym zachowaniem i prawem, a naszym celem wielbienie Boga i służenie mu[106].

Z wizji tej wynikało przede wszystkim przekonanie, że „świat nie jest Bogiem”, że nie mamy dostosowywać się do niego. A jej fundamentem było uznanie, że ma dualistyczną naturę: jest, zwłaszcza w moralnym wymiarze, domeną Szatana, Księcia tego świata, „lwów ryczących”, które czekają tylko, by nas pożreć, kwintesencją świeckości, *massa perditionis*[107]. Ale nadal pozostaje światem Bożym, „tak pięknym [...], tak dobrze urządzonym”[108] – ten estetyczny aspekt odgrywał w ascetycznym protestantyzmie niemałą rolę. Mimo jego piękna nie powinniśmy jednak „kochać świata za bardzo”,

jak słusznie ujęła to Margaret Winthrop (żona gubernatora Massachusetts)[109]. Jeśli troszczymy się o swe zbawienie, twierdził Kalwin, nie możemy „zawrzeć pokoju ani rozejmu z tym, co bez końca i bez przerwy stara się do niego nie dopuścić”[110]. W tej walce wsparcie i pewność ostatecznego zwycięstwa gwarantowała wiara, że w tym „tak pięknym teatrze świata” rządzi Bóg, jego wola „stanowiąca regułę, której nie sposób złamać”[111]. To właśnie tworzyło podstawę „kosmicznego optymizmu”, jak określa to Miller[112], będącego, jak się zdaje, zapoznanym przez Webera kluczem do rozwiązania zarysowanych przez niego problemów.

W komentarzu do Listu do Rzymian Kalwin nawiązuje do obrazu „całego stworzenia aż dotąd jęczącego i wzdychającego w bólach rodzenia” i napomina, by nie popadać w gnuśność i zniewieścienie, czynić to samo, nie zadowalać się swym obecnym stanem, nie ustawać w bezowocnych wysiłkach[113]. Ta wizja ponownych narodzin nas i świata uformowała najpewniej dość istotne rysy kalwińskiego racjonalizmu, z których Weber nie zdaje w pełni sprawy. Racjonalizm ma u niego, co wychodzi na jaw właśnie w jego uwagach dotyczących kalwińskiego obrazu świata, w istocie „negatywny” charakter: panowania, opanowywania, narzucania porządku temu, co nieuporządkowane (bliski idei „racjonalizmu” w katolickiej ascezie)[114]. W kalwinizmie przeważa jednak chyba „pozytywny” aspekt: dążenia do urzeczywistnienia pewnego idealnego wzoru, a różnica ta odegrała może doniosłą rolę w schematach „wychowywania” siebie i kształtowania świata. W każdym razie programem minimum pozostawała wizja Bucera, by przynajmniej „niczego nie popsuć, lecz zbierać, co się rozpadło, wspierać to, co słabe”[115].

Sposobem życia w tym świecie było urzeczywistnianie powołania. Idea zawodu uległa jednak, jak się zdaje, w toku wieków, od Lutra i Kalwina do Spenera i choćby Williama Lawa, ewolucji, która mogłaby usprawiedliwić przekonanie Webera, że sposób życia w ascetycznym protestantyzmie stał się „systemem uświęcania przez uczynki” (upadek w katoli-

cyzm). Uświęcanie, proces, który otwierały ponowne narodziny, był dla tych pierwszych (z Wesleyem włącznie) darem łaski, jednak z biegiem czasu podkreślano coraz mocniej jego „aktywną" stronę. To właśnie świętość tego procesu stawała się domeną „samopomocy": zainteresowany jeśli nawet nie swe zbawienie, czy jego pewność, to przynajmniej świętość tworzył sam, wedle „krótkiej, zrozumiałej, jasnej metody"[116].

Dla Lutra i Kalwina zawód był, jak słusznie twierdzi Weber, urzeczywistnianiem wskazanego przez Boga zadania i już przez to swego rodzaju służbą Bożą[117]. Także Perkins, autor *A Treatise of the Vocations, or Callings of men* (1597–1601), uznawał zawód, również konieczne do jego wykonywania „zdatności", za dary ducha świętego[118]. Ta wizja zmieniła się chyba w pietyzmie i, najpewniej, w ewangelikalizmie, i to po części w obu przypadkach za sprawą przejęcia nie najlepszych purytańskich wzorów.

The Practise of Pietie (ok. 1610) Lewisa Bayly'ego można by uznać za ich „idealnotypowy" wariant. Dzieło to nie jest rozprawą o relacji praktyki i wiary – jest po prostu głównie „książeczką do nabożeństwa". O tym, jak małą rolę odgrywało w niej dogmatyczne ufundowanie, może świadczyć to, że już w 1631 roku ukazał się jej przekład luterański (tzw. lüneburski), przykrojony do nauki tego Kościoła, a później strasburski, raz jeszcze oczyszczony z reformowanych „błędów"[119]. Ten przekład walnie przyczynił się, oprócz Biblii, rozpraw Dyke'a i Sonthomba, *Prawdziwego chrześcijaństwa* Arndta, do uformowania (jak sam twierdzi) wizji pobożności Spenera, który, jak słusznie podkreśla Wallmann, także jeszcze jako doktor teologii praktycznie nie znał Lutra[120]. Egzemplarz polskiego przekładu z 1647 roku, znajdujący się w zbiorach Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego, zawiera na jednej z pierwszych stron notatkę właściciela z 1722 roku: „*liber hareticus*", na ostatniej dopisek „błędów bez końca *sed non ex heresibus*"[121]. Jest to przede wszystkim zbiór modlitw, „wzdychań" i rozmyślań, które należy wiązać z wszystkimi możliwymi sytuacjami życiowymi, od wstania z łóżka (modlitwa i czytanie

Biblii), posiłków (modlitwy przed i po), „ćwiczeń z czeladzią" itd. Wskazuje nie tylko, co myśleć w obliczu śmierci czy choroby, przed i po komunii, ale także po drodze do kościoła i przy wejściu do niego.

Spener uznaje wprawdzie, że do zawodu powołani jesteśmy przez Boga, ale składające się nań czynności są w zasadzie świeckie, i dopiero gdy spełniane są „z zamysłem chwały Boga", stają się „świętą i duchową służbą Bożą", gdy wnosimy do nich „miłujące Boga serce"[122]. Podobnie Law stwierdza, że wszystkie prawowite zatrudnienia „można uczynić istotną częścią naszego obowiązku wobec Boga, jeśli angażujemy się w nie tylko w tym stopniu i do takich celów, które są stosowne dla istot mających żyć ponad światem, i zgodne są z gorliwym i pieczołowitym przygotowywaniem nas samych do życia przyszłego", a wszystkie zatrudnienia mamy jedynie „tolerować i cierpliwie znosić aż śmierć i zmartwychwstanie wyniesie nas do wiecznego stanu rzeczywistego szczęścia"[123]. Również Hannah Moore pouczała swe czytelniczki, że mają „wnosić ducha niedzielnej dewocji do zajęć całego tygodnia"[124].

Już Richard Hooker twierdził, że wprawdzie mamy we wszystkim objawiać chwałę Boga, ale nie „grzeszymy z konieczności, jeśli nie łączymy wyraźnie tej intencji" z każdym naszym działaniem. Wystarczy, że trzymamy się prawa[125]. To prawo, wedle Kalwina, jest dla wybranych „permanentną ostrogą, która nie pozwala im zasnąć ani poddać się", jest jedyną regułą „życia sprawiedliwego i świętego", równie „trwałą i niezmienną" jak ta rządząca światem[126]. Tę symetrię reguł, wzmacniającą „kosmiczny optymizm", konstatuje Herbert:

> Slight those who say amidst their sickly healths,
> Thou liv'est by rule, what does not so, but man?
> Houses are built by rule, and common-wealths.
> Entice the trusty sunne, if that thou can,
> From his Ecliptick line; becken the skie.
> Who lives by rule then, keeps good companie[127].

5. Etyka protestancka i duch kapitalizmu

Można by uznać, słusznie, że cytat ten wskazuje, iż to nie tylko „materialne" znamiona etyki protestanckiej mogły mieć wpływ na wykształcenie się ducha kapitalizmu, lecz także jej znamiona „formalne". I chyba rzeczywiście tak było. W *Etyce protestanckiej* Weber tylko raz, w drugim wydaniu, odwołuje się do pojęcia „etyki zasad", zapewniając nas, że do kategorii tej należy także etyka katolicka[128]. Obszerniej rozważa je w *Gospodarce i społeczeństwie*[129]. Jej przeciwieństwem jest (co wyrazimy tu odwołując się również do terminologii z innych jego prac) czysta etyka rytuału, jako „etyka skutków", a zarazem „etyka nabożeństwa": intencji, czy raczej nastroju wiązanego z przemijającym, „niepowszednim" stanem lub pojedynczym działaniem. Chodzi w niej bowiem nie o wynik, lecz intencję, i nie o intencję pojedynczego działania, ale o „habitus" – zasadniczą orientację całego życia.

Literalnym przekładem niemieckiego terminu *Gesinnungsethik* byłaby „etyka nastawienia". W *Słowie wstępnym* Weber mówi o *Gesinnung* gospodarki (co konsekwentnie przełożone zostało jako „zasady") i objaśnia, posiłkując się pojęciem „etosu"[130]. Przekład powinien odwoływać się do terminu w liczbie pojedynczej, bo wtedy byłby w pełni zgodny z ujęciem wiary i religii, o którym była mowa wyżej, jako zasadniczej „inklinacji", „dyspozycji", „usposobienia" (tak *Gesinnung* tłumaczone jest w przekładach Kanta) „serca", „umysłu" itp., przesądzających o orientacji całego życia (na przykład na spełnianie woli Boga). W luteranizmie to nastawienie ujmowane jest najczęściej jako „jednoprzymiotnikowe": o wszystkim rozstrzygać ma wiara. Co mogło prowadzić, jak zauważa Weber w *Gospodarce i społeczeństwie*, do „anomizmu", do przekonania, pokrewnego mistycznym doświadczeniom, że nie obowiązują już żadne prawa ani reguły, a liczy się wyłącznie owa „intencja"[131]. Przekład *Gesinnung* jako „zasady" odpowiada jednak użyciu tego słowa w potocznej niemczyźnie i zarazem bliższy jest sensowi tego

pojęcia w etyce „ascetycznego protestantyzmu", zwłaszcza angielskiego. Bo można być *gesinnungslos*, *Gesinnungsathlet*, można być pozbawionym owego zasadniczego „nastawienia", albo nim żonglować, co dobrze oddaje termin „zasady". „Zasada" czy „reguła" zdaje się sytuować we właściwej odległości zarówno od „niezłomnego" prawa, jak i odnoszącego się do konkretnych działań „przepisu", i zdawać sprawę z zawartego nawet w reformowanych wyznaniach wiary przekonania, że urzeczywistnianie prawa nawet świętym nigdy nie może się udać w pełni, choć zawsze powinniśmy do tego dążyć.

To właśnie owo dążenie „premiowała" etyka protestancka, zwłaszcza ascetyczna[132]. I to właśnie owo trzymanie się zasad, reguł, było, jak się zdaje, niezbędnym warunkiem działań kapitalistycznego, szczególnie nowoczesnego, przedsiębiorcy. Przez nastawienie nowoczesnego kapitalizmu na „długie trwanie", skoro był kapitalizmem przedsiębiorstw, a nie przedsięwzięć, przez jego bezosobowość, niepewność, pojawianie się stale to nowych sytuacji, których nie unormowały jeszcze konkretne przepisy, konieczność oparcia kalkulacji i przewidywań na jakiejś pewnej podstawie. To one wspierały „kosmiczny optymizm" stanowiący chyba niezbędną podporę w obliczu stałego ryzyka.

Weber, uznając, w *Etyce protestanckiej* nie tak wyraźnie jak w artykule o *Sektach* i w *Gospodarce i społeczeństwie*[133], sukces gospodarczy za potwierdzenie wybrania, źródło pewności zbawienia, czyni z etyki protestanckiej „etykę skutków", a nawet „etykę sukcesu"[134]. Chyba świadom był niedostatków tego rozwiązania i sprawa ta nie dawała mu spokoju. Protestancka etyka religijna musiała być *Gesinnungsethik*, ale chyba najchętniej zaakceptowałby taką jej postać, która nie prowadziłaby do antynomianistycznych, jak często w luteranizmie, konsekwencji, byłaby właśnie „etyką zasad". Pojęcie *Gesinnungsethik* pojawia się w pracach Webera po raz pierwszy w rozprawie o rewolucji rosyjskiej z 1906 roku jako nienazwany przeciwbiegun „etyki skutków" i zostaje utożsamione z politycznym entuzjazmem, niezważającym na konsekwen-

cje[135]. Podobnie w *Polityce jako zawodzie i powołaniu*, w której zostaje przeciwstawione „etyce opowiedzialności" jako właściwej etyce politycznej, co jednak mogło wynikać w dużej mierze z sytuacji historycznej, pozostawiającej jedynie wybór mniejszego zła, w której entuzjazm mógł być szczególnie groźny[136]. Z tych rozważań i kłopotów wywodzi się najpewniej także w *Gospodarce i społeczeństwie* rozróżnienie orientacji działania społecznego, zwłaszcza odróżnienie racjonalności celowej i odniesionej do wartości[137].

Z duchem kapitalizmu wiązały etykę protestancką oczywiście także jej aspekty materialne: religijne uświęcenie uczciwości, sprawiedliwości, trzeźwości, umiarkowania, oszczędności, dotrzymywania umów, i samego „zawodu" i zawodowych cnót: pracowitości, sumienności, gospodarności[138].

Zasługą Webera jest wskazanie na swoistość etyki protestanckiej i jej powiązania z kapitalizmem. Tyle że oba te elementy (swoistość i powiązania) nie wyglądały może tak, jak to przedstawia. Rację ma chyba William A. Scott: to Bóg Kalwina troszczył się sam, jak mógł, o zbawienie tych, co są jego, pozostawiając im zadanie pomnażanie jego chwały na ziemi, które urzeczywistniali, także w swych zawodowych zajęciach, pewni jego wsparcia.

Jeśli nawet zatrzeżenia te mogłyby okazać się trafne, *Etyka protestancka* pozostaje oczywiście klasycznym dziełem socjologicznym. Już choćby przez to, że przez wiek stanowiła przedmiot nieustających analiz, komentarzy i krytyk, ale także pozytywny lub negatywny, lecz obowiązkowy, punkt odniesienia masy rozpraw rozważających czy nawiązujących do przedstawionych w niej problemów, rozpraw nie tylko socjologicznych, ale również historycznych i teologicznych[139]. Też i dlatego, że w pewnym sensie wywodzi się z niej cała socjologia Webera: problemy definicji kapitalizmu, racjonalności, racjonalizowania, powiązania gospodarki nie tylko z religią, ale i innymi „społecznymi władzami", pośrednio także teoria typów panowania, również jej metodologiczne fundamenty, a za ich pośrednictwem niemała część stałych tematów socjologii światowej.

Przypisy do *Wstępu*

[1] List do A. Harnacka z 5 lutego 1906 r., w: *Briefe 1906–1908*, M.R. Lepsius, W.J. Mommsen (wyd.), *Gesamtausgabe*, t. II/5, Tübingen 1990, s. 32–33.

[2] Zob. F. Boese, *Geschichte des Vereins für Sozialpolitik 1872–1932*, Berlin 1939, s. 252. Por. także mój *Wstęp* do *Gospodarki i społeczeństwa*, Warszawa 2002, zwłaszcza s. XIV-XX, XXXII-XXXIX, w którym obszerniej opisuję powiązania Webera z Verein, Kongresem Ewangelicko-Społecznym, a jego stanowiska z pismami Sombarta, Troeltscha i innych. Tu ograniczę się do przedstawienia najistotniejszych możliwych odniesień.

[3] Cyt. za: J. Rathje, *Die Welt des freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte dargestellt am Leben und Werk von Martin Rade*, Stuttgart 1952, s. 82–83.

[4] Cyt. za: H. Lehmann, *Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1969, s. 225; por. także P. Göhre, *Die evangelisch-soziale Bewegung. Ihre Geschichte und ihre Ziele*, Leipzig 1896, s. 3 i nast.

[5] Por. M. Weber, *Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Schriften und Reden 1892–1899*, W.J. Mommsen, R. Aldenhoff (wyd.), *Gesamtausgabe*, t. I/4, Tübingen 1993, zwłaszcza s. 120–153, 157–219, 308–345, 362–462.

[6] M. Weber, *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht* (1891), J. Deininger (wyd.), *Gesamtausgabe*, t. I/2, Tübingen 1986.

[7] M. Weber, *Die ländliche Arbeitsverfassung* (20 marca 1893), w: *Gesamtausgabe*, t. I/4, cz. 1, s. 157–207; *Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland* (1892), M. Riesebrodt (wyd.), *Gesamtausgabe*, t. I/3, Tübingen 1984, por. zwłaszcza cz. 2, s. 816 i nast.

[8] Zob. M. Weber, *Gesamtausgabe*, t. I/4, i t. III/5: *Agrarrecht, Agrargeschichte, Agrarpolitik. Vorlesungen 1894–1899*, R. Aldenhoff-Hübinger (wyd.), Tübingen 2008.

[9] M. Weber, *Państwo narodowe a narodowa polityka gospodarcza*, przeł. A. Kopacki, w: M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, Z. Krasnodębski (opr.), Kraków-Warszawa 1998.

[10] Cyt. za: G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964, s. 269; por. *Disputation zur Erklärung der Kraft der Ablässe (Die fünfundneunzig Thesen)*, w: M. Luther, *Ausgewählte Werke*, t. 1, H.H. Borchardt (wyd.), München 1922, s. 25–26.

[11] Por. choćby M. Weber, *Diskussionsbeiträge zum Vortrag von Karl Oldenberg: <Über Deutschland als Industriestaat>*, w: *Gesamtausgabe*, t. I/4, cz. 2, s. 623–640, także s. 777 i nast., 814 i nast., 850 i nast.

[12] Zob. M. Weber, *Börsenwesen. Schriften und Reden 1893–1898*, K. Borchardt, C. Meyer-Stoll (wyd.), *Gesamtausgabe*, t. I/5, Tübingen 1999–2000, zwłaszcza: *Die Ergebnisse der deutschen Börsenenquete*, cz. 1, s. 494 i nast., *Börsengesetz*, cz. 2, s. 843 i nast.

[13] M. Weber, *Diskussionsbeitrag in der Debatte über das allgemeine Programm des Nazionalsozialen Vereins*, w: *Gesamtausgabe*, t. I/4, cz. 2, s. 619 i nast.

[14] F. Naumann, *Werke*, 6 t., Köln-Opladen 1964.

[15] W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, Leipzig 1902.

[16] M. Weber, *Antikritisches zum <Geist> des Kapitalismus* (1910), w: *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, J. Winckelmann (wyd.), Gütersloh 1982, s. 150.

[17] W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, t. 1, s. 388.

[18] W. Sombart, *Żydzi i życie gospodarcze*, przeł. M. Brokmanowa, Warszawa 1913, s. 257.

[19] W. Sombart, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen* (1913), Reinbeck 1988, s. 207 i nast., s. 343.

[20] E. Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München-Berlin 1911.

[21] E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), *Gesammelte Schriften*, t. 1, Tübingen 1923 (wyd. 3), s. 984, 333–334, 642, 670–671, 676 i nast., 720 i nast., 844, 943.

[22] W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature being the Gifford Lectures on natural religion delivered at Edinburgh in 1901–1902*, New York 1958, s. 283: *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Kraków 2001, s. 283; por. s. 123–124 niniejszego tomu.

[23] Zob. C. Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, London 1964, s. 20.

[24] H. Lehmann, *Asketischer Protestantismus und ökonomischer Rationalismus. Die Weber-These nach zwei Generationen*, s. 11 i nast.; *Max Webers Pietismusinterpretation*, s. 57 i nast., por. także artykuł o pietystycznej „kompanii kupców suknem" w Calw, o której wspomina Weber w *Etyce protestanckiej* (s. 75), *Pietismus und Wirtschaft in Calw am Anfang des 18. Jahrhunderts*, s. 66–93, w: *Max Webers <Protestantische Ethik>. Beiträge aus der Sicht eines Historikers*, Göttingen 1996.

[25] W.A. Scott, *Historical Protestantism: An Historical Introduction to Protestant Theology*, Englewood Cliffs 1971, s. 40.

[26] M. Bucer, *Apologie der Confessio Tetrapolitana*, w: *Confessio Tetrapolitana und die Schriften des Jahres 1531*, *Deutsche Schriften*, t. 3, Gütersloh-Paris 1969, s. 269.

[27] J. Calvin, *Institution de la religion chrestienne* (1560, 1 wyd. łacińskie – 1536; 1 wyd. francuskie – 1541), J.D. Benoit (wyd.), ks. 3, Paris 1960, rozdz. 2,28, s. 46 i nast.; 2,40, s. 59; rozdz. 15, s. 265 i nast.

[28] Cyt. za: G. Ebeling, *Luther*, s. 197; por. również R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 4, cz. 1 (1933), Basel-Stuttgart 1960, s. 287.

[29] E. Troeltsch, *Die Bedeutung*, s. 96.

[30] G. Perkins, *Credo*, w: *Catechismus*, przeł. W. Mayer, Basel 1606, s. 632 i nast.; por. także G. Ames, *Christianae Catechese & Sciagraphia*, Amsterdam 1635, s. 45.

[31] R. Baxter, *Protestant Catechism or the Grounds of the Protestant Religion Laid down by way of Question and Answer between a Papist and a Protestant*, London 1682, s. 9.

[32] M. Luther, *Vorrede zu Band I der Opera Latina der Wittenberger Ausgabe* (1545), w: *Werke in Auswahl*, O. Clemen (wyd.), t. 4: *Schriften von 1529 bis 1545*, Berlin 1967, s. 427–428; przekł. niem. w: *Ausgewählte Werke*, t. 1, s. 11–12; por. także G. Ebeling, *Luther*, s. 24 i nast., 31, 34.

[33] M. Luter, *Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego o poprawie stanu chrześcijańskiego* (1520), przeł. B. Surowska, K. Sauerland, s. 191; *O wolności chrześcijańskiej* (1523), przeł. W. Niemczyk, s. 128, w: A. Ściegienny, *Luter*, Warszawa 1967.

[34] M. Luther, *Das Siebent Kapitel S. Pauli zu den Chorinthern*, Wittenberg 1523. Por. przyp. 55–57 do *Etyki protestanckiej*.

[35] W.A. Scott, *Historical Protestantism*, s. 35.

[36] *Institution* […] *en laquelle est comprinse une somme de piété, et quasi tout ce qui est necessaire à cognoistre en la doctrine de salut.*

[37] J. Calvin, *Institution*, ks. 3, rozdz. 21, s. 404 i nast., 21,5, s. 411.

[38] Por. R. Barclay, *Apologie de la veritable theologie Chretienne, ainsi qu'elle est soutenüe, & Prêche, par la Peuple, appellé par Mépris, les trembleurs* (1675), Londres 1702, s. 155, 197.

[39] F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im zusammenhange dargestellt* (1821), M. Redeker (wyd.), Berlin 1960, t. 1, § 70, s. 369. Tę samą prawdę wyraża, źle przetłumaczone przez Webera (por. s. 117), pierwsze zdanie z rozdz. 9,3 *Konfesji Westminsterskiej*: „Człowiek przez swój upadek w stan grzechu utracił całkowicie wszelką zdolność swej woli do jakiegokolwiek duchowego dobra towarzyszącego zbawieniu".

[40] Por. przyp. 141 do *Etyki protestanckiej*.

[41] Por. G. Ebeling, *Luther*, s. 168 i nast.

[42] M. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*, s. 132.

[43] J. Edwards, *Miscellaneous Observations Concernig Efficacious Grace*, cyt. za: P. Ramsey, *Introduction*, w: *Freedom of the Will* (1754), New Haven 1957, s. 33, zob. też s. 337.

[44] Por. B. Walton, *Jonathan Edwards <Religious Affections> and the Puritan Analysis of True Piety, Spiritual Sensation and Heart Religion*, Lewiston-Queenston-Lampeter 2002, s. 62 i nast. (purytanie), zwłaszcza s. 185; H. Davies, *Worship and Theology in England from Watts and Wesley to Maurice, 1690–1850*, Princeton 1961, s. 194–195 (Wesley, Hutchinson).

[45] Por. *Etyka protestancka*, s. 126; J. Calvin, *Institution*, ks. 3, rozdz. 21,7, s. 415; C.H. George, K. George, *The Protestant Mind of the English Reformation 1570–1640*, Princeton 1961, cz. I, 2, IV: „The Protestant Saint", s. 95 i nast.

[46] J. Calvin, *Institution*, ks. 1, Paris 1957, rozdz. 15, s. 206 i nast., 211 i nast., ks. 2, Paris 1957, rozdz. 3, s. 55 i nast., ks. 3, rozdz. 3, s. 65 i nast.; por. także P. Miller, *The New England Mind. The Seventeenth Century* (1939), Boston 1961, s. 198 i nast.

[47] M. Bucer, *Confessio Tetrapolitana* (1530, wyznanie czterech miast: Strasburga, Konstancji, Memmingen i Lindau), s. 56; por. także *Traité de l'Amour du Prochaine* (*Das ym selbs niemat sonder anderen leben soll, und wie der mensch dahyn kummen mög*, 1523), przeł. H. Strohl, Paris 1949, s. 18–19, 36, 52 i nast., 68.

[48] J. Calvin, *Institution*, ks. 2, rozdz. 16,13, s. 294 i nast.; ks. 3, rozdz. 3, s. 65 i nast.

[49] Ibidem, ks. 3, rozdz. 3,9, s. 74.

[50] J. Wesley, *The Scripture Way of Salvation* (1765), s. 209 i nast., s. 214; *The Marks of the New Birth*, s. 220–222 ; *The Character of a Methodist* (1742), s. 232 i nast., w: D.L. Jeffrey (wyd.), *A Burning and a Shining Light. English Spirituality in the Age of Wesley*, Grand Rapids Mich. 1987; J. Wesley, *The Journal*, t. 1, London 1930, s. 84, 101 i nast. (nawrócenie), 225, 383–384, 490.

[51] Por. C.T. Rowe, *Istota metodyzmu*, Warszawa 1948, s. 15 i nast., 102; G.W. Twynham, *The General-Rules. A Brief Outline of the History and Doctrines of the Methodist Church*, Łódź 1922, zwłaszcza s. 7.

[52] Zob. E.F.K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig 1903: *Bekenntnis der amerikanischen Kongregationalisten*, 1883, s. 929; *Die Artikel der anglikanischen Kirche* (oryg. łaciński), 1551, 1562: art. 12, 13, s. 510; *Die Westminster Confession von 1647*, rozdz. 16, s. 574 i nast., s. 576; *Der Heidelberger Katechismus*, 1563, pyt. 91; polski przekład trzech ostatnich symboli zawiera zbiór *Wyznania wiary protestantyzmu*, Kraków 1995.

[53] Zob. choćby R. Hooker, *A Learned and Comfortable Sermon of the Certainty and Perpetuity of Faith in the Elect: especially of the prophet*

Habakkuk's faith (Hab 1,4), 1585–6, w: *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, t. 1: ks. 1–4 (1593), London-New York 1965, s. 1–13; G. Perkins, *Credo*, s. 632 i nast.; T.Hooker, *The Carnal Hypocrite* (ok. 1626), s. 91–123; *The Poor Doubting Christian Drawn Unto Christ* (1629), s. 152–186, w: *Writings in England and Holland, 1626–1633*, Cambridge 1975; R. Baxter, *Directions for Weak distempered Christians to grow up to a confirmed State of Grace*, cz. 1, London 1669; cz. 2: *The Character of a Sound Confirmed Christian as also, 2. of a Weak Christian: And 3. Of a Seeming Christian*, Three Crowns near Holborn Conduit 1669; R. Baxter, *The Autobiography of Richard Baxter, being <The Reliquiae Baxterianae>*, J.M. Lloyd Thomas (wyd.), London-New York 1931, s. 10; J. Edwards, *Religious Affections*, cyt. za: B. Walton, *Jonathan Edwards*, s. 46 i nast.; purytanie, s. 62 i nast., Perkins, s. 122 i nast.; por. P.J. Spener, *Theologische Bedencken und andere briefliche Antworten*, cz. 4, Halle 1715, s. 3 i nast.

[54] R. Baxter, *The Character of a Sound*, s. 170 i nast.

[55] Por. ibidem, także J. Edwards, *Religious Affections*, cyt. za: B. Walton, *Jonathan Edwards*, s. 51 i nast.

[56] Por. choćby R. Baxter, *The Autobiography*, s. 124; J. Calvin, *Institution*, ks. 1, rozdz. 15,8, s. 219; ks. 3, rozdz. 7,3, s. 168; 10,5, s. 201.

[57] D. Dyke, *Mystery of Self-Deceiving, or, a Discourse and Discovery of the Deceitfulness of Man's Heart* (1615), cyt. za: B. Walton, *Jonathan Edwards*, s. 70.

[58] C. Hill, *Society and Puritanism*, s. 132, 285.

[59] H. Lehmann, *Pietismus*, s. 266.

[60] C. Hill, *William Perkins and the Poor*, w: *Puritanism and Revolution. Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17th Century*, London 1958, s. 218, 227 (tom ten zawiera też dobry esej o „normańskim jarzmie", *The Norman Yoke*, s. 50 i nast., o którym Weber wspomina w przyp. 84 *Etyki protestanckiej*); P. Miller, *The New England Mind. The Seventeenth Century*, s. 233; *The New England Mind. From Colony to Province* (1953), Boston 1961, s. 396.

[61] Zob. *Etyka protestancka*, s. 168, 175.

[62] J. Calvin, *Institution*, ks. 1, rozdz. 5,7, s. 75, 5,10, s. 78; 8,1, s. 177.

[63] Ibidem, ks. 1, rozdz. 12,1, s. 141; ks. 2, rozdz. 8,51, s. 181.

[64] G. Herbert, *A Priest to the Temple or, The Country Parson his Character and Rule of Holy Life* (1632), w: *The Works of George Herbert*, Oxford 1941, s. 225.

[65] H. Davies, *Worship and Theology*, cz. I.

[66] R. Baxter, *Aphorismes of Justification, with their Explication annexed. Wherein also is opened the nature of the Covenants, Satisfaction, Righteousnesse, Faith, Works, etc.* (1649), Hague 1655, s. 151 i nast. Może warto tu dodać, że Baxter nigdy nie studiował i był najpewniej wyłącznie diakonem, co już w połowie XVII w. stanowiło wśród kleru angielskiego raczej wyjątek, jego większość składała się z absolwentów Oksfordu i Cambridge. Zob.

P. Collinson, *The Religion of Protestants. The Church in English Society 1559–1625*, Oxford 1982, rozdz. „Clerus Anglicanus Stupor Mundi", s. 92 i nast.

[67] P. Miller, *The New England Mind. The Seventeenth Century*, s. 365 i nast.

[68] Ibidem, s. 368, 383.

[69] Ibidem, s. 376, 389; T. Hooker, *The Faithful Covenanter. A Sermon Preached at The Lecture In Dedham in Essex* (ok.1629), w: *Writings*, s. 219.

[70] Wyrażonym w przyp. 25 do *Sekt protestanckich*.

[71] Por. E.S. Morgan, *Visible Saints. The History of a Puritan Idea*, New York 1963, s. 90 (s. 113 i nast. zawierają opis Halfway-Covenant, o którym Weber wspomina w przyp. 18, 34 do *Sekt protestanckich*); por. R. Hooker, *Of the Laws*, ks. 4, s. 405 i nast.: „What properly it is to be scandalous".

[72] Ibidem, s. 64 i nast., zwłaszcza s. 88 i nast.

[73] J. Cotton, *The Way of the Churches of Christ in New England or the Way of Churches walking in brotherly equalitie, or co-ordination, without subjection of one Church to another*, London 1645.

[74] Ibidem, s. 55.

[75] Zob. przyp. 168, 259; por. też C.H. George, K. George, *The Protestant Mind*, s. 126 i nast.

[76] J. Calvin, *Institution*, ks. 3, rozdz. 3,17, s. 84–85.

[77] G. Perkins, *Aurearum decisionum casuum conscientiae, Liber II*, przeł. W. Mayer, Basilea 1609, s. 428 i nast.

[78] Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, w: *Pisma wybrane. Komentarze*, M. Bednarz (opr.), Kraków 1968, t. 2, s. 119.

[79] *Die Artikel der anglikanischen Kirche*, art. 14, s. 510; w: *Wyznania wiary*, s. 89.

[80] *A Scheme of Self-Examination Used by the First Methodists in Oxford* (ok. 1730), w: D.L. Jeffrey (wyd.), *A Burning*, s. 229 i nast.; B. Franklin, *Żywot własny*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 1960, s. 106 i nast.; św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, s. 106 i nast.; H. Davies, *Worship and Theology*, s. 186.

[81] Por. św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, s. 119–120; *List do O. Urbana Fernandesa*, w: *Pisma wybrane*, t. 1, s. 524.

[82] J. Calvin, *Institution*, ks. 3, rozdz. 6,1, s. 160.

[83] Warto przytoczyć tu pełny tytuł tego bardzo popularnego, opublikowanego w 1603 r. dzieła: *Seven Treatises, containing such Direction as is gathered out of the Holie Scriptures, leading and guiding to true happines, both in this life, and in the life to come: and may be called the practise of Christianitie. Profitable for all such as heartily desire the same: in the which, more particularly true Christians may learne how to leade a godly and comfortable life every day*.

[84] Cyt. za: W. Haller, *The Rise of Puritanism, or The Way to the New Jerusalem as set forth in Pulpit and Press from Thomas Cartwright to John Lilburne and John Milton, 1570–1643*, New York 1938, s. 118–119.

[85] Por. ibidem, s. 18; C. Hill, *Society and Puritanism*, s. 509; *The World Turned Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution* (1972), Harmondsworth 1988, s. 342; P. Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement*, Berkeley-Los Angeles 1967, s. 433, 437.

[86] Zob. J. Buchan, *Memory Hold-the-Door*, London 1940, s. 29, por. też s. 16.

[87] H. Rahner S.I., *Geneza i duch pobożności ignacjańskiej*, w: św. Ignacy Loyola, *Pisma wybrane*, t. 1, s. 650; M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, s. 865 i nast.

[88] Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, s. 180.

[89] E. Troeltsch, *Die Bedeutung*, s. 10 i nast.

[90] J. Cotton, *The Way of the Churches*, s. 76.

[91] P. Miller, *The New England Mind. The Seventeenth Century*, s. 418, 459; *The New England Mind. From Colony to Province*, s. 87.

[92] J. Cotton, *The Way of the Churches*, s. 100; J. Calvin, *Institution*, ks. 3, rozdz. 10,6, s. 202; ks. 4, Paris 1961, rozdz. 20, s. 512 i nast.

[93] Zob. *Etyka protestancka*, s. 111; Gesellschaft für ethische Kultur stworzyli w 1892 r. W. Foerster, F. Tönnies i G. von Giżycki.

[94] Por. R. Hooker, *A Preface to them that seek (as they term it) the Reformation of the Laws and orders ecclesiastical in the Church of England*, w: *Of the Laws*, t. 1, s. 77–146, także t. 2: ks. 5 (1597), London-New York 1964.

[95] Por. P. Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement*, s. 291 i nast.

[96] Cyt. za: P. Miller, *The New England Mind. The Seventeenth Century*, s. 454.

[97] C. Hill, *Society and Puritanism*, s. 357 i nast.

[98] P. Collinson, *The Religion of Protestants*, s. 215.

[99] C.H. George, K. George, *The Protestant Mind*, s. 90–91; P. Miller, *The New England Mind. From Colony to Province*, s. 280.

[100] J. Calvin, *Institution*, ks. 4, rozdz. 12, s. 238 i nast.; P. Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement*, s. 297 i nast., s. 346 i nast.

[101] Ibidem, ks. 4, rozdz. 1,15, s. 26 i nast., rozdz. 12,5, s. 241 i nast.

[102] Por. s. 154, 295 niniejszego tomu, także E.S. Morgan, *Visible Saints*, s. 40.

[103] B. Franklin, *Żywot własny*, s. 119 i nast.

[104] D. Riesmann, *Samotny tłum*, przeł. J. Strzelecki, Warszawa 1971.

[105] B. Franklin, *Żywot własny*, s. 86.

[106] J. Calvin, *Institution*, ks. 3, rozdz. 9,4, s. 193; rozdz. 7 (i 8), s. 165; rozdz. 7,3, s. 168; rozdz. 3,9, s. 73 i nast., 3,16, s. 82; rozdz. 14,1, s. 246, 14,9, s. 253; rozdz. 6,1, s. 159; ks. 1, rozdz. 5,5, s. 73. Także Barclay twierdził o swych braciach kwakrach, że „Bóg stworzył skutecznie u wielu, którzy na co dzień obcują z tym światem, lecz wewnętrznie są z niego wyzwoleni, zarówno w małżeństwie, jak i w ich prawowitych zatrudnieniach, to umartwienie i abstrahowanie od miłości i trosk tego świata, o których

sądzono, że zdolni są do nich jedynie ludzie zamknięci w klasztorach i zakonach". *Apologie*, s. 590.

[107] Ibidem, ks. 1, rozdz. 14,13, s. 196 i nast.

[108] Ibidem, ks. 1, rozdz. 5,1, s. 68–69.

[109] Cyt. za: E.S. Morgan, *The Puritan Dilemma. The Story of John Winthrop*, Boston-Toronto 1958, s. 13.

[110] J. Calvin, *Institution*, ks. 1, rozdz. 14,15, s. 197.

[111] Ibidem, ks. 1, rozdz. 14,20, s. 202; rozdz. 4,3, s. 65.

[112] P. Miller, *The New England Mind. The Seventeenth Century*, s. 18, 37, 205, 485.

[113] J. Calvin, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos* (1540), Leiden 1981, s. 175.

[114] Por. przyp. 119 do *Etyki protestanckiej*, także św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, s. 99.

[115] M. Bucer, *Sogenannter <Ratschlag A> zum Abendmahlstreit*, w: *Confessio Tetrapolitana*, s. 323.

[116] Por. *Etyka protestancka*, s. 130–131; N.L. von Zinzendorf, *Eine Sammlung offentlicher Reden*, cz. 1, Büdingen 1746, s. 21.

[117] Por. M. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*, s. 182; J. Calvin, *Institution*, ks. 3, rozdz. 10,6, s. 202–203.

[118] G. Perkins, *Credo*, s. 579 i nast., zob. także *Gründliche Erklärung der 10 Geboten Gottes* (8 przykazanie), s. 112 i nast., 117 i nast., w: *Catechismus*. Por. L.B. Wright, *Middle-Class Culture in Elizabethan England*, Ithaca 1958, s. 170 i nast.

[119] Zob. J. Wallmann, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, Tübingen 1970, s. 16 i nast.

[120] Ibidem, s. 46 i nast., por. także s. 113, 240 i nast.; P.J. Spener, *Theologische Bedencken*, cz. 1, Halle 1700, s. 335; cz. 4, s. 461.

[121] L. Bayly, *Praxis pietatis, To jest ćwiczenie się w pobożności* [...] *przez biskupa Bangotskiego w Angliey spisane, a już dla znamienitego Pożytku przez trzydzieści razów przedrukowane*, Toruń 1647. Przekład ten nie jest tłumaczeniem oryginału, lecz niemieckiej wersji (nie udało mi się odkryć, czy bazylejskiej – reformowanej, czy luterańskiej). W przypisach pozostawiłam wydanie, do którego odwołuje się Weber, bo nie wiadomo czego i jakim było przekładem. Tu podaję polskie odpowiedniki: przyp. 113 – s. 345–346, 323–324; 156 – s. 593; 183 – s. 246; 288 – s. 335–336; 331 – s. 352.

[122] P.J. Spener, *Theologische Bedencken*, cz. 2, Halle 1701, s. 445, 271 i nast. Gdy w 1669 r. w słynnym kazaniu oskarżył frankfurtczyków o faryzeizm, ci, oburzeni, oskarżyli go, że zapomina o ewangelicznej pociesze i serwuje im papistowską naukę (J. Wallmann, *Philipp Jakob Spener*, s. 232 i nast.); por. *Pia desideria*, przeł. M. Platajs, Bielsko-Biała 2002, s. 37.

[123] W. Law, *A Serious Call to a Devout and Holy Life* (1728), w: D.L. Jeffrey (wyd.), *A Burning*, s. 150.

[124] H. Moore, *Strictures on the Modern System of Female Education* (1799), w: ibidem, s. 485. Te uwagi o pietyzmie i, szczególnie, o ewangelikalizmie mają zdecydowanie hipotetyczny status. Dodać do nich należy przede wszystkim to, że oba te ruchy, podobnie jak purytanie przez swe kazania, wykłady, „ćwiczenia" i „*prophesyings*" (por. C. Hill, *Society and Puritanism*, rozdz. 2, 3; P. Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement*, cz. 4,2), propagowały w skuteczny sposób wiedzę religijną. Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne powstało z inicjatywy anglikańskich i dysydenckich ewangelikalistów (por. H. Davies, *Worship and Theology*, s. 223). „*Collegium pietatis*", stworzone w 1670 r. nie przez Spenera, lecz samych zainteresowanych, wywodzących się z wykształconych kręgów frankfurckiego patrycjatu, zrazu ekskluzywne, którego sedno stanowiło „ćwiczenie się w pobożności": lektura budujących książek (np. Bayly'ego) i rozmowa o nich, przekształciło się od 1682 r. w dostępną dla wszystkich, i popularną, „godzinę biblijną", a tradycja ta przetrwała w Kościele luterańskim aż do czasów współczesnych. Por. J. Wallmann, *Philipp Jakob Spener*, s. 253 i nast.

[125] R. Hooker, *Of the Laws*, ks. 2, s. 237 i nast.

[126] J. Calvin, *Institution*, ks. 2, rozdz. 7,13, s. 127–128.

[127] „Nie zważaj na tych, co pośród swych chorób mówią,
Żyjesz wedle reguły, bo czyż człowiek nie żyje inaczej?
Wedle reguły buduje się domy i państwa.
Zwiedź wierne słońce, jeśli potrafisz,
Z jego ekliptycznej linii; skłoń niebo.
Kto żyje wedle reguły, trzyma się dobrej kompanii".
G. Herbert, *The Temple*, *The Church Porch*, 23, w: *The Works*, s. 12.

[128] Zob. *Etyka protestancka*, s. 131.

[129] Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, zwłaszcza ks. 2, rozdz. 5, § 10, s. 410 i nast., s. 444.

[130] Zob. *Słowo wstępne*, s. 61.

[131] M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, s. 424, 437. W oryginale *Anomismus*. W *Etyce protestanckiej* to samo zjawisko Weber określa jako *Antinomismus*, co przekładam jako „antynomianizm", w zgodzie z angielską, powszechniejszą, wersją. Dwa ostatnie terminy na pewno (a pierwszy prawdopodobnie) wywodzą się od „antynomianów", z którymi w latach trzydziestych XVI w. polemizował Luter. Pojęcie to obejmuje nie tylko odrzucenie prawa, ale i Słowa – na rzecz osobistego objawienia.

[132] C.H. George, K. George, *The Protestant Mind*, s. 51; P. Miller, *The New England Mind. The Seventeenth Century*, s. 384, 386 i nast.; C. Hill, *The Political Sermon of John Preston*, w: *Puritanism and Revolution*, s. 265; W. Haller, *The Rise of Puritanism*, s. 157; P. Collinson, *The Religion of Protestants*, s. XIV.

[133] Zob. *Sekty protestanckie*, s. 310.

[134] *Erfolgsethik*; por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916), Bern 1954, s. 131 i nast.

[135] M. Weber, *Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland* (1906), w: *Zur Russischen Revolution von 1905. Schriften und Reden 1905–1912*, W.J. Mommsen, D. Dahlmann (wyd.), *Gesamtausgabe*, t. I/10, Tübingen 1989, s. 124; por. także przeciwstawienie *Erfolg – Gesinnung* w: *Briefe 1909–1910*, M.R. Lepsius, W.J. Mommsen (wyd.), *Gesamtausgabe*, t. II/6, Tübingen 1994: listy do R. Michelsa z 19 lutego 1909 r., s. 60 i nast., z 12 maja 1909 r., s. 124–126. Zob. również W. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Frankfurt 1991, t. 1, s. 219 i nast.

[136] M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, w: *Polityka jako zawód i powołanie*, s. 101 i nast.

[137] M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, s. 18 i nast.

[138] Por. choćby G. Perkins, *Credo*, s. 124; P.J. Spener, *Theologische Bedencken*, cz. 2, s. 333; R. Baxter, *The Character of a Sound*, s. 111; G. Herbert, *A Priest to the Temple*, s. 274 i nast.; G.W. Twynham, *The General-Rules*, s. 7 i nast.; C.H. George, K. George, *The Protestant Mind*, cz. II, 3, III: „The Protestant Concept of <Calling>", s. 126 i nast.; C. Hill, *The World Turned Upside Down*, s. 324 i nast.; H. Lehmann, *Pietismus und Wirtschaft*, s. 88 i nast.

[139] Obszerną bibliografię zawiera: M. Weber, *Die protestantische Ethik II*, s. 395 i nast.

Nota wydawnicza

Etyka protestancka została opublikowana po raz pierwszy, pod tytułem *Die protestantische Ethik und der <Geist> des Kapitalismus*, w „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" 1904, t. XX, z. 1, s. 1–54, a część druga, po kilkumiesięcznym pobycie Webera w Stanach Zjednoczonych, w t. XXI (1905), z. 1, s. 1–110. Jej na nowo opracowaną wersję przesłał do wydawnictwa we wrześniu 1919 r., korekty całego pierwszego tomu *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, który ukazał się już po jego śmierci, w końcu maja 1920 r.

Spis rzeczy tego tomu wygląda następująco: *Vorbemerkung* (*Słowo wstępne*), s. 1–16; *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (*Etyka protestancka i duch kapitalizmu*), s. 17–206; *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus* (*Sekty protestanckie i duch kapitalizmu*), s. 207–236; *Etykę gospodarczą religii światowych*, s. 237–536, otwiera *Wprowadzenie* (*Einleitung*: przekład pod tytułem *Etyka gospodarcza religii światowych* zawiera tom, M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, H. Wandowski, S. Kozyr-Kowalski (red.), Warszawa 1983, s. 111–152); po nim następuje *Taoizm i konfucjanizm* i *Dygresja: Teoria stopni i kierunków religijnego odrzucenia świata* (przeł. T. Zatorski, Kraków 2000). Tom drugi stanowi *Hinduizm i buddyzm* (przeł. G. Sowiński, Kraków 2000), a tom trzeci *Starożytny judaizm* (przeł. D. Motak, Kraków 2000).

W niniejszym wydaniu nie podjęłam próby dostosowania przypisów do „polskiej normy". Weber często stosował skróty

tytułów i ich elementów, nie zawsze podawał miejsce czy rok wydania. Część tych danych uzupełnili J. Winckelmann i W.M. Sprondel w *Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung* (Gütersloh 1991, wyd. 8), część, znikomą, dodałam sama.

W przypadku angielskich cytatów biblijnych odwoływałam się do Authorized Version, czyli King James Version z 1611 r. Polskie przekłady cytatów biblijnych pochodzą z trzech wydań: z *Biblii Tysiąclecia*, wyd. 3, Poznań-Warszawa 1980; z protestanckiej *Biblii Gdańskiej* z 1632 r., przełożonej przez D. Mikołajewskiego (*Biblija Święta*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Londyn 1948), i z „nowego przekładu": *Biblia*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1979. Wybierałam wersję najbliższą literze i duchowi niemieckiego oryginału, nie zważając na jej konfesyjną przynależność. W przypadku terminów biblijnych trzymałam się litery (bo duch zmieniał się). Np. *Busse* tłumaczę jako „pokuta" (Mt 3,2: *Biblia Tysiąclecia*, <nawróćcie się>; *Biblia Gdańska*, <pokutujcie>; „nowy przekład", <upamiętajcie się>), *Reue* jako „żal", choć może on też (w postaci doskonałej) oznaczać „skruchę". Przekład zarówno *Abendmahl* (Wieczerza Pańska), jak i *Kommunion* (obu tymi terminami posługuje się Weber, pierwszym najczęściej) jako „komunia" nie oznacza oczywiście nawiązania do jej katolickiej wykładni – przeciwnie: wybrałam go dlatego właśnie, że przez swą oczywistość jest najbardziej bezbarwny. Z tej samej racji odwołuję się też do skrótów tytułów ksiąg biblijnych z Biblii Tysiąclecia.

Jako uzupełnienie przyp. 55 *Etyki protestanckiej*, dodaję tu przekład w. 11,20–21 Mądrości Jezusa Syna Syrachowego z *Biblii Gdańskiej*, Gdańsk 1632: „Trwaj w umowie twojej a bądź jej pilen a zestarzej się w pracy twojej. Nie dziwuj się sprawom grzeszników ale ufaj w Panu a trwaj w pracy twojej".

Słowo wstępne

Syn świata współczesnej europejskiej kultury będzie, z konieczności i słusznie, rozważał problemy historii powszechnej, zadając pytanie: jaki splot przyczyn doprowadził do tego, że właśnie na Zachodzie, i tylko tu, pojawiły się zjawiska kulturowe, które jednak – tak przynajmniej my jesteśmy skłonni sobie wyobrażać – stanowiły elementy linii rozwojowej mającej u n i w e r s a l n e znaczenie i ważność.

Tylko na Zachodzie istnieje „n a u k a" w tym stadium rozwojowym, które my dziś uznajemy za „obowiązujące". Empiryczną biegłość, rozmyślania o problemach świata i życia, filozoficzną, a także – choć rozwinięcie w pełni systematycznej teologii stanowi właściwość chrześcijaństwa formowanego przez hellenistyczne wpływy (jej zaczątki odnajdujemy wyłącznie w islamie i niektórych indyjskich sektach) – teologiczną głęboką mądrość życiową, wiedzę i niezwykle wysublimowane obserwacje spotykamy również gdzie indziej, przede wszystkim: w Indiach, Chinach, Babilonie, Egipcie. Ale babilońskiej i każdej innej astronomii brakowało – co czyni rozwój zwłaszcza babilońskiej wiedzy o gwiazdach przez to tylko tym bardziej zdumiewającym – matematycznego ufundowania, które zyskała dopiero dzięki Hellenom. Indyjskiej geometrii brakowało racjonalnego „dowodzenia": znów produktu helleńskiego ducha, który stworzył dopiero także mechanikę i fizykę. W indyjskich naukach przyrodniczych, w których obserwacja była nadzwyczaj rozwinięta, brakło racjonalnego eksperymentu: po antycznych zaczątkach w istocie produktu renesansu,

i nowoczesnego laboratorium, dlatego też medycynie, zwłaszcza w Indiach empiryczno-technicznie wysoce rozwiniętej, brakło biologicznej, a szczególnie biochemicznej podstawy. Racjonalna chemia nie występuje na żadnym z obszarów kulturowych z wyjątkiem Zachodu. Wysoko rozwiniętemu chińskiemu dziejopisarstwu brakuje Tukidydesowej pragmy. Machiavelli miał poprzedników w Indiach. Lecz wszelkiej azjatyckiej nauce o państwie brak jest systematyki równej Arystotelesowskiej i racjonalnych pojęć. Racjonalnej nauce o prawie brakło w innych regionach, mimo wszelkich zaczątków w Indiach (szkoła mimamsa), mimo obszernych kodyfikacji szczególnie w Azji Przedniej, mimo wszystkich indyjskich i innych ksiąg prawnych, ściśle prawniczych schematów i form myślenia rzymskiego i, wykształconego wedle nich, zachodniego prawa. W końcu twór taki jak prawo kanoniczne zna jedynie Zachód.

Podobnie w domenie sztuki. Słuch muzyczny był wśród innych ludów, jak się zdaje, raczej bardziej rozwinięty niż dziś u nas, a w każdym razie nie mniej. Polifonię w różnych wariantach spotykamy na całym globie, współdziałanie wielu instrumentów, również dyskantowanie także gdzie indziej. Wszystkie nasze racjonalne interwały dźwiękowe były również gdzie indziej wyliczane i znane. Ale racjonalna muzyka harmoniczna: zarówno kontrapunkt jak i harmonia akordowa, formowanie materiału dźwiękowego na bazie trzech trójdźwięków z harmoniczną tercją, nasza, nie przestrzennie, lecz od renesansu w racjonalnej formie harmonicznie interpretowana chromatyka i enharmonia, nasza orkiestra z jej kwartetem smyczkowym jako jądrem i organizacją zespołu instrumentów dętych, bas generalny, nasz zapis nutowy (który dopiero umożliwia komponowanie i odtwarzanie nowoczesnych dzieł muzycznych, a więc w ogóle ich całą trwałą egzystencję), nasze sonaty, symfonie, opery – choć muzyka programowa, naśladowanie dźwięków pozamuzycznych, alteracja dźwięków i chromatyka jako środki wyrazu pojawiały się w najróżniejszych muzykach – i jako środek do tego wszystkie nasze

zasadnicze instrumenty: organy, fortepian, skrzypce – wszystko to istniało wyłącznie na Zachodzie.

Ostry łuk występował jako element dekoracyjny także gdzie indziej, w starożytności i w Azji, również ostrołukowe krzyżowe sklepienie nie było nieznane, jak się zdaje, na Wschodzie. Lecz racjonalne zastosowanie gotyckiego sklepienia jako środka rozłożenia sił i przesklepienia dowolnie uformowanych przestrzeni, a także, przede wszystkim, jako zasada konstrukcyjna wielkich monumentalnych budowli i podstawa, obejmującego także rzeźbę i malarstwo, s t y l u, jakie stworzyło średniowiecze, nie pojawiło się gdzie indziej. Podobnie brakło, choć techniczne podstawy przejęto ze Wschodu, owego rozwiązania problemu kopuły i tego rodzaju „klasycznej" racjonalizacji całej sztuki – w malarstwie przez racjonalne zastosowanie linearnej i powietrznej perspektywy – jakie stworzył u nas renesans. Produkty sztuki drukarskiej spotykamy w Chinach. Ale drukowana, t y l k o do druku przeznaczona i tylko jemu zawdzięczająca swe życie literatura, przede wszystkim „prasa" i „gazety" pojawiły się wyłącznie na Zachodzie. Szkoły wyższe wszelkich możliwych rodzajów, także takie, które zewnętrznie przypominały nasze uniwersytety, lub przynajmniej nasze akademie, istniały również gdzie indziej (Chiny, islam). Ale racjonalne i systematyczne fachowe uprawianie nauki: wyszkoleni f a c h o w c y istnieli, w sensie zbliżonym w jakiejkolwiek mierze do ich dzisiejszego, opanowującego kulturę znaczenia, tylko na Zachodzie. Przede wszystkim: fachowy u r z ę d n i k, filar nowoczesnego państwa i nowoczesnej gospodarki Zachodu. W jego przypadku spotykamy tylko zaczątki, które nigdzie w jakimkolwiek sensie nie stały się tak konstytutywne dla porządku społecznego jak na Zachodzie. Naturalnie „urzędnik", także wyspecjalizowany wedle podziału pracy, jest prastarym zjawiskiem najrozmaitszych kultur. Ale absolutnie nieuchronnego związania całej naszej egzystencji, politycznych, technicznych i gospodarczych zasadniczych warunków naszego istnienia, ze strukturą o r g a n i z a c j i fachowo wyszkolonych urzędników, technicz-

nych, kupieckich, przede wszystkim jednak prawniczo wyszkolonych państwowych urzędników, jako nośników najistotniejszych powszednich funkcji życia społecznego, nie znał żaden kraj i żadna epoka w tym sensie, w jakim zna je współczesny Zachód. Stanowa organizacja politycznych i społecznych związków była rozpowszechniona. Ale już państwo stanowe, „*rex et regnum*", znał w zachodnim sensie wyłącznie Zachód. A tym bardziej parlamenty składające się z okresowo wybieranych „przedstawicieli społeczeństwa", demagogów i panowanie przywódców partyjnych, jako odpowiedzialnych przed parlamentem „ministrów", zrodził – choć oczywiście „partie" w znaczeniu organizacji zdobywania władzy politycznej i wpływania na nią istniały na całym świecie – jedynie Zachód. Również „państwo" w ogóle w sensie politycznej instytucji, z racjonalnie ustanowioną „konstytucją", racjonalnie ustanowionym prawem i administracją zorientowaną na racjonalne, ustanowione reguły: „ustawy", którą zajmują się fachowi urzędnicy, zna, w tej kombinacji decydujących cech stanowiących o jego istocie, mimo wszelkich zaczątków gdzie indziej, jedynie Zachód.

I podobnie się rzeczy mają także z władzą przesądzającą w największej mierze o losach naszego współczesnego życia: z kapitalizmem.

„Dążność do zarabiania", „dążenie do zysku", do zysku pieniężnego, do możliwie dużego zysku pieniężnego, nie ma właściwie nic wspólnego z kapitalizmem. Dążenie to cechowało i cechuje kelnerów, lekarzy, dorożkarzy, artystów, kokoty, przekupnych urzędników, żołnierzy, rozbójników, krzyżowców, szulerów, żebraków: można by powiedzieć „*all sorts and conditions of men*" we wszystkich epokach wszystkich krajów świata, gdzie istniała i istnieje w jakiejś mierze jego obiektywna możliwość. Kindersztuba historii kultury nakazuje porzucenie raz na zawsze tego naiwnego pojęcia. Bezgraniczna żądza zarabiania w żadnym razie nie jest tożsama z kapitalizmem, a tym bardziej z jego „duchem". Kapitalizm może być wprost tożsamy z kiełznaniem, a przynajmniej racjonal-

nym temperowaniem tego irracjonalnego popędu. Kapitalizm jest wprawdzie tożsamy z dążeniem do zysku, w ciągłej, racjonalnej kapitalistycznej działalności: do stale odnawiającego się zysku – do „rentowności". I musi być. W ramach kapitalistycznego porządku całej gospodarki pojedyncze kapitalistyczne przedsiębiorstwo, które nie orientowałoby się na szansę osiągnięcia rentowności, skazane byłoby na upadek. Zdefiniujmy najpierw te pojęcia nieco ściślej, niż to się często dzieje. „Kapitalistyczny" akt gospodarowania to przede wszystkim taki, który polega na oczekiwaniu zysku wynikającego z wykorzystania szans wymiany, a więc (formalnie) szans pokojowego zarobku. Zarabianie (formalnie i realnie) odwołujące się do przemocy podlega swoim szczególnym prawom i dlatego nie jest celowe (choć nie można tego nikomu zabronić) zaliczanie go do tej samej kategorii co działania orientującego się (ostatecznie) na szanse zysku pochodzącego z wymiany[1]. Tam, gdzie do kapitalistycznego zarobku dąży się w sposób racjonalny, odpowiednie działanie zorientowane jest na rachunek kapitałowy. A to oznacza: stanowi ono element planowego zastosowania rzeczowych i osobowych użytecznych świadczeń jako środków zarobkowych w taki sposób, że wyliczony w bilansie końcowy przychód pojedynczego przedsięwzięcia, w postaci dóbr mających wartość pieniężną (albo też okresowo bilansowana szacunkowa wartość dóbr mających wartość pieniężną w przypadku działalności będącej ciągłym przedsięwzięciem), powinien przy ostatecznym rachunku przewyższyć (w przypadku trwałego przedsięwzięcia zatem: stale przewyższać) „kapitał", czyli ujętą w bilansie szacunkową wartość rzeczowych środków zarobkowych zastosowanych w celu zarobienia dzięki wymianie. Wszystko jedno, czy chodzi tu o zestaw towarów *in natura*, przekazanych podróżującemu kupcowi w kommendę, których przychód mogą stanowić znów inne przehandlowane towary *in natura*, czy też o fabrykę, której składowe stanowią budynki, maszyny, zapasy pieniężne, surowce, półprodukty i gotowe produkty, wierzytelności,

którym przeciwstawiają się zobowiązania – zawsze decydujące jest to, że r a c h u n k u kapitałowego dokonuje się w pieniądzach, już to w nowoczesny, buchalteryjny sposób, już to prymitywny i powierzchowny. Zarówno na początku przedsięwzięcia: bilans początkowy, podobnie jak przy każdym pojedynczym działaniu: kalkulacja, jak i przy kontroli i sprawdzaniu celowości: kalkulacja *post factum*, lub przy końcu, żeby stwierdzić, co jest „zyskiem": bilans końcowy. Bilansem początkowym kommendy jest na przykład ustalenie, m a j ą c e j obowiązywać strony, wartości pieniężnej przekazanych dóbr – jeśli nie mają już formy pieniężnej – bilansem końcowym oszacowanie stanowiące podstawę podziału zysku i straty zamykające to przedsięwzięcie; kalkulacja stanowi – w przypadku racjonalności – podstawę każdego pojedynczego działania kupca. Z całkowitym ignorowaniem rzeczywiście dokładnego rachunku i oszacowania, z wyłącznie przybliżonym szacowaniem, postępowaniem po prostu tradycjonalnym i konwencjonalnym mamy do czynienia w każdej formie kapitalistycznego przedsięwzięcia aż do dziś, gdy okoliczności nie wymuszają ścisłego rachunku. Lecz są to punkty, które dotyczą wyłącznie stopnia r a c j o n a l n o ś c i kapitalistycznego zarabiania.

W przypadku tego pojęcia chodzi wyłącznie o to, że działanie gospodarcze w sposób decydujący określane jest przez f a k t y c z n e zorientowanie na porównanie oszacowanego w pieniądzach wyniku z oszacowanym w pieniądzach wkładem, choćby w całkiem prymitywnej postaci. W tym sensie „kapitalizm" i „kapitalistyczne" przedsięwzięcia, także cechujące się jakąś racjonalizacją rachunku kapitałowego, istniały we w s z y s t k i c h krajach o rozwiniętej kulturze, tak daleko jak sięgają ekonomiczne dokumenty. Zarówno w Chinach, Indiach, Babilonie, Egipcie, śródziemnomorskiej starożytności, w średniowieczu, jak i w czasach nowożytnych. Nie tylko całkiem izolowane pojedyncze przedsięwzięcia, lecz także gospodarki, które nastawione były całkowicie na coraz to nowe kapitalistyczne pojedyncze przedsięwzięcia, również stałe „przedsiębiorstwa" – choć zwłaszcza handel przez długi

czas nie miał charakteru naszej trwałej działalności, lecz w istocie serii pojedynczych przedsięwzięć, i dopiero stopniowo wewnętrzna („branżowa") spójność zaczęła cechować zachowanie właśnie w i e l k i e g o kupca. W każdym razie zarówno kapitalistyczne przedsięwzięcie, jak i kapitalistyczny przedsiębiorca, i to będący nim nie tylko okazjonalnie, lecz stale, stanowią zjawiska prastare i zdecydowanie powszechne.

A jednak to Zachód nadał kapitalizmowi znaczenie i, co stanowiło tego fundament, zrodził takie jego warianty, formy i orientacje, których nigdy nie spotykamy gdzie indziej. Na całym świecie istnieli kupcy: hurtowi i detaliczni, ograniczający się do jednego miejsca i specjalizujący się w handlu z odległymi ośrodkami, istniały interesy pożyczkowe wszelkiego rodzaju, banki spełniające różnorodne funkcje, a przynajmniej te z istoty podobne do właściwych naszemu XVI wiekowi; pożyczka morska, kommendy i zbliżone do komandytowych interesy i asocjacje były bardzo powszechne, i to także w postaci ciągłej działalności. Gdzie finanse publicznych korporacji miały charakter p i e n i ę ż n y, tam pojawiał się ich dawca – w Babilonie, Helladzie, Indiach, Chinach, Rzymie – by finansować przede wszystkim wojny i piractwo, dostawy i budowy wszelkiego rodzaju, w przypadku polityki zamorskiej jako przedsiębiorca kolonialny, jako nabywca i zarządca plantacji z niewolnikami lub bezpośrednio czy pośrednio przymuszonymi robotnikami; jako dzierżawca domen, urzędów, przede wszystkim zaś podatków, jako finansujący szefów partii w czasie wyborów i kondotierów w czasie wojen domowych, a w końcu „spekulant" w domenie wszystkich szans mających wartość pieniężną. Ten rodzaj przedsiębiorców: kapitalistycznych r y z y k a n t ó w, istniał na całym świecie. Ich szanse miały – z wyjątkiem handlu oraz interesów kredytowych i bankowych – głównie już to czysto irracjonalno-spekulacyjny charakter, już to były zorientowane na zarabianie odwołujące się do przemocy, przede wszystkim na zyskiwanie łupów albo wprost wojennych, albo chroniczno-fiskalnych (grabienie poddanych).

Kapitalizm grynderski, wielkich spekulantów, kapitalizm kolonialny i współczesny kapitalizm finansowania, już w czasach pokoju, przede wszystkim jednak kapitalizm zorientowany głównie na w o j n y, noszą także w zachodniej współczesności jeszcze często to piętno, pojedyncze zaś – tylko pojedyncze – gałęzie międzynarodowego wielkiego handlu są mu dziś, i zawsze były, bliskie. Ale Zachód zna w czasach n o w o ż y t n y c h oprócz nich zupełnie inny, i nigdzie indziej na świecie nie rozwinięty, rodzaj kapitalizmu: racjonalno-kapitalistyczną organizację (formalnie) w o l n e j p r a c y. Gdzie indziej spotykamy wyłącznie jej wstępne stadia. Już nawet organizacja n i e w o l n e j pracy osiągnęła pewien stopień racjonalności jedynie na plantacjach i, w bardzo ograniczonym zakresie, w ergasteriach starożytności, a jeszcze mniejszy na folwarkach pańszczyźnianych i w dworskich fabrykach lub w organizowanym przez panów gruntowych chałupnictwie wykorzystującym pracę chłopów pańszczyźnianych i poddanych na początku czasów nowożytnych. W domenie wolnej pracy pewne świadectwa potwierdzają istnienie nawet autentycznych „przemysłów chałupniczych" poza Zachodem wyłącznie w pojedynczych przypadkach, i naturalnie występujące wszędzie posługiwanie się robotnikami dniówkowymi, z niewielu i bardzo szczególnymi wyjątkami, w każdym razie jednak bardzo odchylającymi się od nowoczesnej organizacji przedsiębiorstw (chodzi tu zwłaszcza o przedsiębiorstwa podległe państwowym monopolom), nie doprowadziło do powstania manufaktur, a nawet do racjonalnej organizacji szkolenia właściwej rzemiosłu w postaci, jaką przybrała ona w zachodnim średniowieczu. Zorientowana na szanse r y n k u d ó b r, a nie na polityczne, łączące się z użyciem przemocy, lub na irracjonalne szanse spekulacyjne, racjonalna organizacja działalności nie jest jednak jedyną swoistością zachodniego kapitalizmu. Nowoczesna racjonalna organizacja kapitalistycznej działalności nie byłaby możliwa bez dwóch innych istotnych elementów procesu rozwoju: o d d z i e l e n i a g o s p o d a r s t w a d o m o w e g o o d p r z e d s i ę b i o r s t w a, które zdominowało

po prostu dzisiejsze życie gospodarcze i, powiązanej z nim ściśle, racjonalnej buchalterii. Przestrzenne oddzielenie warsztatu czy sklepu od miejsca, w którym się mieszka, spotykamy także gdzie indziej (na orientalnym bazarze i w ergasteriach innych regionów kulturowych). Również tworzenie kapitalistycznych asocjacji z odrębnym rachunkiem działalności spotykamy w Azji Wschodniej, podobnie jak na Wschodzie i w starożytności. Ale w porównaniu z nowoczesnym usamodzielnieniem się działalności zarobkowej są to jednak tylko zaczątki. Przede wszystkim z tej racji, że brak jest wewnętrznych środków tej samodzielności: nie występuje zarówno nasza racjonalna buchalteria działalności, jak i nasze prawne oddzielenie majątku działalności i osobistego majątku, albo wyłącznie ich zwiastuny[2]. Poza nimi rozwój prowadził wszędzie zwykle do tego, że działalność zarobkowa stanowiła część wielkiego gospodarstwa domowego księcia czy pana gruntowego (część „*oikos*"), do tendencji rozwojowej, co stwierdził już Rodbertus, mimo niejakiego pozornego pokrewieństwa, w dużej mierze jednak odmiennej, a nawet przeciwstawnej.

Wszystkie te osobliwości zachodniego kapitalizmu zyskały swe dzisiejsze znaczenie ostatecznie dopiero w połączeniu z kapitalistyczną organizacją pracy. Także to, co zwykle nazywa się „komercjalizacją": rozwój papierów wartościowych, i racjonalizacja spekulacji: giełda, są z nią powiązane. Bo bez kapitalistyczno-racjonalnej organizacji pracy wszystko to, także rozwój „komercjalizacji", o ile w ogóle możliwe, nie miałoby nawet w przybliżeniu takiej samej wagi. Przede wszystkim dla struktury społecznej i wszystkich wiążących się z nią, swoiście nowoczesnych zachodnich problemów. Ścisła kalkulacja – podstawa wszystkiego – jest bowiem możliwa jedynie na gruncie wolnej pracy. I podobnie jak – i dlatego że – świat poza nowoczesnym Zachodem nie znał racjonalnej organizacji pracy, nie znał także – z tej racji – racjonalnego socjalizmu. Oczywiście tak samo jak gospodarkę miejską, miejską politykę zachowywania źródeł utrzymania, merkantylizm i politykę

dobrobytu książąt, racjonowanie, regulowanie gospodarki, protekcjonizm i teorie leseferyzmu (w Chinach), świat znał również gospodarki komunistyczne i socjalistyczne bardzo różnych rodzajów: komunizm rodzinny, religijny czy militarny, te właściwe socjalizmowi państwowemu (w Egipcie), monopolistyczno-kartelowe, a także organizacje konsumentów najrozmaitszych typów. I podobnie jak nie pojawiło się – mimo że wszędzie istniały miejskie przywileje rynkowe, cechy, gildie i wszelkie możliwe prawne odróżnienia miasta i wsi w najróżnorodniejszych formach – pojęcie „mieszczanina" nigdzie poza Zachodem, a pojecie „burżuazji" nigdzie poza nowoczesnym Zachodem, nie pojawił się również „proletariat" jako k l a s a, i nie mógł się pojawić, bo nie występowała racjonalna organizacja w o l n e j p r a c y, przybierająca postać p r z e d s i ę b i o r s t w a. Z „walkami klasowymi" między warstwami wierzycieli i dłużników, właścicielami ziemskimi i nieposiadającymi lub chłopami pańszczyźnianymi, czy dzierżawcami, osobami zainteresowanymi handlem i konsumentami czy właścicielami ziemskimi mieliśmy do czynienia w różnych konstelacjach wszędzie i to od dawna. Ale już występujące w zachodnim średniowieczu walki między nakładcami i chałupnikami pojawiają się gdzie indziej wyłącznie w zaczątkowej postaci. A tym bardziej nie występuje nowoczesne przeciwieństwo: wielkoprzemysłowego przedsiębiorcy i wolnego robotnika najemnego. Dlatego też nie mogły się pojawić problemy tego rodzaju, jakie zna nowoczesny socjalizm.

W historii powszechnej kultury, w czysto gospodarczej perspektywie, centralnym problemem n i e jest ostatecznie dla nas rozwój kapitalistycznej aktywności jako takiej, występującej wszędzie i tylko zmieniającej swą formę: kapitalizm typu ryzykanckiego albo kupiecki czy też zorientowany na wojnę, politykę, administrację i ich szanse zysku. Lecz przede wszystkim powstanie m i e s z c z a ń s k i e g o kapitalizmu p r z e d s i ę b i o r s t w z jego racjonalną organizacją w o l n e j p r a c y. Albo też z punktu widzenia historii kultury: powstanie zachodniego m i e s z c z a ń s t w a i jego swoistości, które oczywiście powiązane jest wprawdzie ściśle z pojawieniem

się kapitalistycznej organizacji pracy, ale naturalnie jednak nie jest z nim po prostu tożsame. Bo „mieszczanie", w stanowym sensie, istnieli już, zanim rozwinął się swoiście zachodni kapitalizm. Ale jednak t y l k o na Zachodzie. Swoiście nowoczesny zachodni kapitalizm jest oczywiście przede wszystkim w wysokim stopniu współokreślany przez rozwój t e c h n i c z n y c h możliwości. Jego racjonalność jest dziś z istoty swej warunkowana przez p r z e w i d y w a l n o ś ć decydujących czynników technicznych – podstaw ścisłej kalkulacji. A to oznacza w rzeczywistości: przez swoistość zachodniej nauki, zwłaszcza z matematycznego i eksperymentalnego punktu widzenia ścisłych, racjonalnie ufundowanych nauk przyrodniczych. Z drugiej strony, rozwojowi tych nauk i opierającej się na nich techniki decydujących impulsów dostarczały, i nadal dostarczają, z kolei kapitalistyczne szanse, stanowiące premie wynikające z możliwości ich gospodarczego spożytkowania. Wprawdzie to nie powstanie zachodniej nauki określane było przez takie szanse. Liczyli, i to wedle systemu pozycyjnego, uprawiali algebrę także Hindusi, wynalazcy tego systemu, a jednak to dopiero rozwijający się kapitalizm Zachodu wprzągł go do swej s ł u ż b y – w Indiach nie zrodził on żadnej nowoczesnej kalkulacji i bilansowania. Również powstanie matematyki i mechaniki nie było uwarunkowane przez kapitalistyczne interesy. Jednak z pewnością t e c h n i c z n e zastosowanie naukowych wyników, to co decydujące dla porządku życia naszych mas, było warunkowane przez ekonomiczne premie, które na Zachodzie wiązano właśnie z nim. Premie te wynikały jednak ze swoistości s p o ł e c z n e g o porządku Zachodu. Należy zatem zadać pytanie: z j a k i c h elementów owej swoistości, bo bez wątpienia nie wszystkie były równie ważne. Do bez wątpienia ważnych należy racjonalna struktura p r a w a i administracji. Bo nowoczesny racjonalny kapitalizm przedsiębiorstw wymaga, podobnie jak przewidywalnych technicznych środków pracy, także przewidywalnego prawa i administrowania wedle formalnych reguł, bez których możliwy jest wprawdzie kapitalizm

ryzykantów i spekulujących kupców, i wszystkie inne rodzaje politycznie uwarunkowanego kapitalizmu, ale nie racjonalne prywatne przedsiębiorstwo ze stałym kapitałem i pewną k a l k u l a c j ą. Jednak takie prawo i taką administrację, w t e j doskonałej z punktu widzenia techniki prawnej i formalizmu postaci, dał do dyspozycji gospodarującym j e d y n i e Zachód. Należy zatem postawić pytanie: skąd wzięło się to prawo. Oprócz innych czynników, t a k ż e kapitalistyczne interesy bez wątpienia utorowały drogę panowaniu, wyszkolonemu fachowo na racjonalnym prawie, stanowi prawników w wymiarze sprawiedliwości i administracji, co potwierdza każde badanie. Ale w żadnym razie wyłącznie czy przede wszystkim one. I to nie one z r o d z i ł y to prawo. Bo i zupełnie inne władze miały udział w tym rozwoju. I dlaczego kapitalistyczne interesy nie doprowadziły do tego samego w Chinach czy Indiach? Dlaczego rozwój ani nauki, ani sztuki, ani państwa, ani gospodarki nie wszedł tam w koleiny r a c j o n a l i z a c j i, charakterystyczne dla Zachodu?

We wszystkich przytoczonych tu aspektach swoistości mamy bowiem do czynienia najwyraźniej ze specyficznie uformowanym „racjonalizmem" zachodniej kultury. Jednak słowo to może oznaczać najrozmaitsze rzeczy – co stale na nowo uprzytamniać nam będą dalsze rozważania. Istnieją na przykład „racjonalizacje" mistycznej kontemplacji, a więc zachowania, które z punktu widzenia innych domen życia jest swoiście „irracjonalne", zupełnie tak samo jak racjonalizacje gospodarki, techniki, pracy naukowej, wychowania, wojny, wymiaru sprawiedliwości i administracji. Ponadto każdą z tych domen można „racjonalizować" z najróżniejszych ostatecznych punktów widzenia i przez wzgląd na najrozmaitsze cele, i to, co z jednego punktu widzenia jest „racjonalne", może być „irracjonalne" z innego punktu widzenia. Dlatego całkiem odmienne racjonalizacje różnych domen życia występują we wszystkich kręgach kulturowych. Charakterystyczne dla ich osobliwości w historii kultury jest po pierwsze to, j a k i e sfery i wedle jakiej orientacji były w nich racjonalizowane. Chodzi więc znów przede wszystkim o to, by określić

szczególną swoistość zachodniego, a w jego obrębie, nowoczesnego zachodniego racjonalizmu i wyjaśnić jej powstanie. Każda taka próba wyjaśnienia musi uwzględnić, z racji fundamentalnego znaczenia gospodarki, przede wszystkim warunki ekonomiczne. Ale nie wolno nam zignorować także przeciwnego związku przyczynowego. Bo powstanie ekonomicznego racjonalizmu uzależnione było, podobnie jak od racjonalnej techniki i racjonalnego prawa, także od zdolności i dyspozycji ludzi do określonych typów praktycznoracjonalnego sposobu życia. Tam gdzie stawały mu na przeszkodzie duchowe zahamowania, tam i rozwój gospodarczo racjonalnego sposobu życia spotykał się ze znacznymi wewnętrznymi oporami. Do najistotniejszych formujących elementów sposobu życia należały w przeszłości wszędzie magiczne i religijne władze, a także, zakorzenione w wierze w nie, etyczne pojęcia obowiązku. To o nich mówimy w dalszych, zebranych tu i uzupełnionych artykułach.

Dwa dawniejsze artykuły, zamieszczone tu jako pierwsze, próbują, w jednym istotnym punkcie, uporać się ze zwykle najtrudniejszą stroną tego problemu: uwarunkowaniem powstania szczególnych „zasad gospodarczych" – „etosu" – pewnej formy gospodarki przez określone treści wiary religijnej, i to na przykładzie powiązań nowoczesnego etosu gospodarczego z racjonalną etyką ascetycznego protestantyzmu. Traktujemy w nich tylko o jednej stronie związku przyczynowego. Późniejsze artykuły o „etyce gospodarczej religii światowych", szkicując odniesienia najważniejszych religii wysoko rozwiniętych kultur do gospodarki i uwarstwienia społecznego ich środowiska, próbują zdać sprawę z obu związków przyczynowych w tej mierze, w jakiej jest to konieczne, by odnaleźć punkty, które umożliwiłyby ich porównanie z analizowanym jeszcze dalej, zachodnim rozwojem. Bo tylko w ten sposób powieść się może w miarę jednoznaczne uznanie za przyczyny tych elementów zachodniej religijnej etyki gospodarczej, które stanowią o jej swoistości, odróżniającej ją od innych. Artykułów tych nie należy zatem

uznawać za – choćby i skondensowane – wszechstronne analizy kulturowe. Bo akcentują one w każdym regionie kulturowym całkiem pobieżnie to, co stanowiło, i stanowi, p r z e c i w i e ń - s t w o wobec rozwoju kultury zachodniej. Są zatem zorientowane na to, co z t e g o punktu widzenia wydaje się ważne przy przedstawianiu zachodniego rozwoju. Przez wzgląd na ten cel inny sposób postępowania nie wydaje się możliwy. By uniknąć nieporozumień, musimy podkreślić wyraźnie ograniczony charakter naszego celu. Jeszcze z innej racji ostrzec należy, przynajmniej osoby niezorientowane, przed przecenianiem znaczenia tych opisów. Sinolog, indolog, semitolog, egiptolog nie odnajdzie w nich naturalnie nic, z rzeczowego punktu widzenia, nowego. Chcielibyśmy mieć tylko nadzieję, że nie odnajdzie w nich nic z rzeczowego punktu widzenia i s t o t - n e g o, co z tego samego punktu widzenia musiałby uznać za b ł ą d. Na ile się to powiodło, czy zbliżyliśmy się do tego ideału przynajmniej w tej mierze, w jakiej możliwe jest to dla niefachowca – tego autor nie może osądzić. Jasne jest, że ktoś, kto skazany jest na korzystanie z przekładów, a we wszystkim innym na to, by swoją wiedzę o sposobie wykorzystania i oceny monumentalnych dokumentów czy literackich źródeł czerpać z często bardzo kontrowersyjnej literatury fachowej, której wartości nie jest w stanie samodzielnie określić, ma wszelkie powody, by myśleć o swych dokonaniach jako nadzwyczaj skromnych. Tym bardziej, że istniejące przekłady rzeczywistych „źródeł" (czyli inskrypcji i dokumentów) stanowią często (szczególnie w przypadku Chin) niewielką część w stosunku do tego, co dane i ważne. Z tego wszystkiego wynika całkiem p r o w i z o r y c z n y charakter tych artykułów, zwłaszcza części dotyczących Azji[3]. Ostateczny wyrok mogą wydać jedynie fachowcy. Zostały one napisane tylko z tej racji, że jak dotąd nie pojawiły się, co zrozumiałe, fachowe prezentacje, które zmierzałyby do tego szczególnego celu, z tych szczególnych punktów widzenia. Dlatego w o wiele większym zakresie i ściślejszym sensie, niż to się dzieje w końcu w przypadku wszelkiej pracy naukowej, skazane są na to, że szybko staną się

„przestarzałe". Jednak w tego rodzaju pracach nie sposób uniknąć – choć może to budzić wątpliwości – porównawczego wkraczania na terytoria innych fachów; konsekwencją jest jednak głęboka rezygnacja w obliczu pytania, na ile to się powiodło. Moda i tęsknota literatów chętnie wierzą, że fachowcy nie są im potrzebni, lub że mogą ich zdegradować do podrzędnych pracowników w służbie „oglądających". Niemal wszystkie nauki zawdzięczają coś dyletantom, często bardzo istotne aspekty. Ale dyletantyzm jako zasada nauki stanowiłby jej kres. Kto chce „oglądu", niech idzie do kina – choć właśnie w domenie omawianych tu problemów spotyka się dziś z masą ofert także w literackiej formie[4]. Nic nie jest bardziej obce tym całkiem trzeźwym rozważaniom, wedle intencji ściśle empirycznym studiom, niż takie nastawienie. A – dodam jeszcze – kto chce „kazania", niech przyłączy się do konwentyklu. Nie wspomina się w nich słowem o relatywnej w a r t o ś c i traktowanych tu porównawczo kultur. To prawda, że losy ludzkości są wstrząsające dla kogoś, kto przygląda się ich wycinkowi. Ale uczyni dobrze, zachowując dla siebie swe drobne osobiste komentarze, podobnie jak w obliczu morza czy wysokich gór, chyba że czuje się powołany i zdolny do artystycznego wyrazu lub profetycznego nakazu. W większości innych przypadków gadanina o „intuicji" przesłania jedynie brak dystansu wobec przedmiotu, który należy ocenić tak samo, jak podobną postawę wobec ludzi.

Uzasadnienia wymaga fakt, że dla naszych celów nie wzięliśmy pod uwagę badań e t n o g r a f i c z n y c h w tym zakresie, w jakim byłoby to naturalnie niezbędne, przez wzgląd na ich dzisiejszy stan, do rzeczywiście wnikliwego przedstawienia zwłaszcza azjatyckiej religijności. Stało się tak nie tylko z tego powodu, że ludzka zdolność do pracy ma swoje granice. Wydało się nam to dopuszczalne przede wszystkim z tej racji, że musieliśmy się tu zająć powiązaniami religijnie określanej etyki tych warstw, które są „nośnikami kultury" w swoich regionach. Chodzi tu bowiem o wpływy, jakie wywierał i c h sposób życia. Choć prawdą jest, że również ich swoistość można ująć w sposób rzeczywiście

trafny tylko wtedy, gdy skonfrontuje się z nimi fakty opisywane przez etnografię i ludoznawstwo. Przyznajemy więc wyraźnie i podkreślamy, że istnieje tu luka, która może budzić słuszne obiekcje etnografa. Mamy nadzieję, że wypełnimy ją w pewnej mierze przy systematycznym opracowywaniu socjologii religii. Bo przedsięwzięcie takie rozsadziłoby ramy tej prezentacji, mającej ograniczone cele. Musiała się ona zadowolić próbą wskazania punktów umożliwiających porównanie z naszymi zachodnimi religiami wysoko rozwiniętych kultur.

W końcu poświęćmy chwilę uwagi antropologicznej stronie problemu. Jeśli stale na nowo – także w (z pozoru) niezależnie od siebie rozwijających się domenach sposobu życia – na Zachodzie, i tylko tu, spotykamy się z rozwojem określonych rodzajów racjonalizowania, to naturalnie nasuwa się przypuszczenie, że to dziedziczne cechy stanowiły tego decydującą podstawę. Autor wyznaje, że skłonny jest osobiście i subiektywnie wysoko szacować znaczenie biologicznego dziedzictwa. Tyle że nie widzę, mimo znaczących osiągnięć antropologii, póki co żadnego sposobu w miarę ścisłego ujęcia jego udziału w badanym tu procesie, jego zakresu i – szczególnie – jego typu i punktów zaczepienia, czy też choćby tylko sformułowania jakichś hipotez. Jednym z zadań właśnie socjologów i historyków musi być przede wszystkim odkrycie możliwie wszystkich tych wpływów i łańcuchów przyczynowych, które można wyjaśnić zadowalająco przez odwołanie się do reakcji wobec kolei losu i środowiska. Dopiero wtedy, i poza tym gdy porównawcza neurologia i psychologia ras wykroczy poza dzisiejsze, w szczegółach wiele obiecujące, stadium zaczątkowe, będziemy mogli oczekiwać być może zadowalających rezultatów w rozwiązaniu także tego problemu[5]. Póki co założenie to nie jest, moim zdaniem, spełnione, dlatego wskazanie na „cechy dziedziczne" oznaczałoby przedwczesną rezygnację z możliwego dziś chyba poznania i przerzucenie problemu do sfery (dziś jeszcze) nieznanych czynników.

Przypisy do *Słowa wstępnego*

[1] Tu, podobnie jak w kilku innych punktach, moje stanowisko różni się także od poglądów naszego szanownego mistrza Lujo Brentano (wyrażonych w pracy, do której odwołamy się później). I to przede wszystkim terminologicznie. Ale również merytorycznie. Nie wydaje mi się celowe zaliczanie do jednej kategorii tak heterogenicznych rzeczy, jak zdobywanie łupów i zarabianie dzięki kierowaniu fabryką, a w jeszcze mniejszej mierze opatrywanie mianem „ducha" kapitalizmu – w przeciwieństwie do innych form zarabiania – każdego dążenia do zarabiania p i e n i ę d z y, ponieważ, moim zdaniem, za sprawą drugiego sposobu postępowania zanika wszelka precyzja pojęć, za sprawą pierwszego zaś: możliwość wydobycia swoistości zachodniego kapitalizmu wobec innych form. Także G. Simmel w *Filozofii pieniądza* [przeł. L. Belmont, Warszawa 1904; A. Przyłębski, Poznań 1997] zbytnio utożsamia „gospodarkę pieniężną" z „kapitalizmem", również ze szkodą dla rzeczowych rozważań. W pismach W. Sombarta, przede wszystkim także w najnowszym wydaniu jego ładnego głównego dzieła o kapitalizmie, na drugi plan schodzi to, co s w o i s t e – przynajmniej z punktu widzenia mojego problemu – dla Zachodu: racjonalna organizacja pracy, a na plan pierwszy wysuwają się czynniki rozwoju oddziałujące na całym świecie.

[2] Naturalnie nie należy traktować tej opozycji jako absolutnej. Politycznie zorientowany (przede wszystkim na dzierżawę podatków) kapitalizm zrodził już w śródziemnomorskiej i wschodniej starożytności, ale również oczywiście w Chinach i Indiach, racjonalne t r w a ł e przedsiębiorstwa, których buchalteria – znana nam tylko z nielicznych ułamkowych przekazów – miała najpewniej „racjonalny" charakter. Ponadto politycznie zorientowany, „ryzykancki" kapitalizm zbliża się najbardziej do racjonalnego kapitalizmu przedsiębiorstw w dziejach rozwoju nowoczesnych b a n k ó w, powstających najczęściej za sprawą p o l i t y c z n y c h, motywowanych wojnami, interesów – także jeszcze Banku Anglii. Za znamienne uznać tu można na przykład przeciwieństwo indywidualności Patersona – typowego „*promotera*" – i członków dyrekcji decydujących o jego trwałej strategii, których szybko określono jako „*the Puritan usurers of Grocers' Hall*", podobnie odstępstwo od zwykłej polityki

tego „najsolidniejszego" banku przy okazji tworzenia Kompanii Mórz Południowych. A zatem, naturalnie, opozycja jest całkiem płynna. Ale istnieje. Racjonalną organizację pracy wielcy *promoters* i *financiers* stworzyli w równie małej mierze jak – znów w ogólności i z pojedynczymi wyjątkami – typowi reprezentanci finansowego i politycznego kapitalizmu: Żydzi. Stworzyli ją bowiem zupełnie inni (jako typ!) ludzie.

[3] Także pozostałości mojej znajomości hebrajskiego są całkowicie niedostateczne.

[4] Nie muszę dodawać, że do tej kategorii nie należą na przykład próby K. Jaspersa (w jego książce o *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919) czy, z drugiej strony, L. Klagesa (w *Prinzipien der Charakterologie*, Leipzig 1910) i podobne studia różniące się rodzajem punktu wyjścia od tego, do czego zmierzamy tutaj. Nie jest to miejsce właściwe do ich dyskutowania.

[5] Podobny pogląd wyraził w rozmowie ze mną przed laty bardzo znany psychiatra.

Etyka protestancka i duch kapitalizmu[1]

I. Problem

Treść: 1. Wyznanie i uwarstwienie społeczne, s. 67 • 2. „Duch" kapitalizmu, s. 76 • 3. Koncepcja zawodu Lutra. Cel badania, s. 102

1. Wyznanie i uwarstwienie społeczne

Rzut oka na statystykę zawodów wielowyznaniowego kraju ukazuje zwykle – z dającą do myślenia częstością[2] – zjawisko wielokrotnie żywo dyskutowane w katolickiej prasie i literaturze[3], a także na niemieckich Katholikentage: głównie protestancki charakter zarówno posiadaczy kapitału i przedsiębiorców, jak i wyższych, wykwalifikowanych warstw robotników, szczególnie jednak wyższego, wykształconego technicznie lub kupiecko, personelu nowoczesnych przedsiębiorstw[4]. Nie tylko tam, gdzie różnica wyznania pokrywa się z narodowością, a przez to i ze stopniem rozwoju kulturowego, jak na niemieckim Wschodzie w przypadku Niemców i Polaków, lecz niemal wszędzie tam, gdzie w ogóle rozwój kapitalistyczny w czasach jego rozkwitu miał wolną rękę, by społeczne uwarstwienie i podział zawodowy dostosować do swych potrzeb – a w im większej mierze tak się działo, tym dobitniej – dostrzegamy owo zjawisko, wyrażone w liczbach statystyki wyznań. Oczywiście relatywnie o wiele

większy – to znaczy przewyższający ich procent wśród ogółu mieszkańców – udział protestantów w posiadaniu kapitału[5], w kierowaniu i wyższych warstwach robotników w dużych, nowoczesnych przedsiębiorstwach przemysłowych i handlowych[6] odnieść należy po części do przyczyn historycznych[7], leżących w odległej przeszłości, w przypadku których przynależność wyznaniowa zdaje się nie p r z y c z y n ą zjawisk ekonomicznych, lecz, przynajmniej w pewnym stopniu, ich n a s t ę p s t w e m. Udział w tych ekonomicznych funkcjach zakłada już to posiadanie kapitału, już to drogie wychowanie, już to, i najczęściej, jedno i drugie, i związany jest dziś z posiadaniem odziedziczonego bogactwa lub przynajmniej pewną zamożnością. Właśnie duża część najbogatszych, uprzywilejowanych przez naturę czy położenie i gospodarczo najwyżej rozwiniętych terytoriów Niemiec, zwłaszcza większość bogatych m i a s t, zwróciła się w XVI wieku ku protestantyzmowi, a dobroczynne tego skutki odczuwają protestanci w ekonomicznej walce o byt do dziś. Tu jednak nasuwa się natychmiast historyczne pytanie: co stanowiło podłoże szczególnie silnej predyspozycji ekonomicznie najwyżej rozwiniętych terytoriów do kościelnej rewolucji? A odpowiedź na to pytanie nie jest tak prosta, jak mogłoby się zrazu wydawać. Z pewnością odrzucenie ekonomicznego tradycjonalizmu wydaje się tym momentem, który musiał wspierać w istotnej mierze skłonność do wątpienia także w tradycję religijną i do występowania przeciw tradycyjnym autorytetom w ogóle. Uwzględnić trzeba tu jednak to, o czym się dziś często zapomina: że reformacja oznaczała nie tyle z n i e s i e n i e kościelnego panowania nad życiem, ile raczej zastąpienie jego dotychczasowej formy przez i n n ą. I to zastąpienie niezwykle wygodnego, praktycznie w niewielkiej mierze wtedy odczuwalnego, często niemal wyłącznie formalnego panowania przez panowanie wnikające w największym możliwym zakresie we wszystkie sfery domowego i publicznego życia, przez nieskończenie uciążliwą i traktowaną serio reglamentację całego sposobu życia. Panowanie Kościoła

katolickiego – „karzącego heretyków, lecz łagodnego wobec grzeszników", i to w przeszłości w większej mierze niż dziś – znoszą współcześnie także narody cechujące się całkiem nowoczesną gospodarczą fizjonomią, podobnie jak znosiły je najbogatsze, ekonomicznie najwyżej rozwinięte terytoria, jakie znał świat u schyłku XV wieku. Panowanie kalwinizmu urzeczywistnione w tej postaci, jaką przybrało w XVI wieku w Genewie i Szkocji, na przełomie XVI i XVII wieku w dużej części Niderlandów, a w XVII wieku w Nowej Anglii i przez czas jakiś w samej Anglii, byłoby dla nas po prostu najbardziej nieznośną formą kościelnej kontroli jednostki, jaką można sobie wyobrazić. I podobne odczucia cechowały również znaczną część starego patrycjatu owego czasu, zarówno w Genewie, jak i w Holandii i Anglii. Nie zbyt wielki, ale zbyt mały stopień kościelno-religijnego opanowania życia był tym, co za naganne uznali właśnie ci reformatorzy, którzy pojawili się w ekonomicznie najwyżej rozwiniętych krajach. Jak doszło do tego, że wtedy właśnie te ekonomicznie najbardziej rozwinięte kraje i, jak się o tym jeszcze przekonamy, w ich ramach właśnie wtedy ekonomicznie awansujące „mieszczańskie" klasy średnie nie tylko pozwoliły, by zapanowała nad nimi, dotychczas nieznana, purytańska tyrania, lecz w jej obronie wykazały takie bohaterstwo, jakie właśnie m i e s z c z a ń s k i e klasy j a k o t a k i e rzadko objawiały przedtem i nie objawiły nigdy potem: „*the last of our heroisms*", jak to stwierdził nie bez racji Carlyle.

Ale dalej i szczególnie: jeśli nawet większy udział protestantów w posiadaniu kapitału i stanowiskach kierowniczych w nowoczesnej gospodarce dziś można uznać (jak już mówiliśmy) po części po prostu za skutek ich przeciętnie lepszego wyposażenia majątkowego mającego historyczne źródła, to jednak, z drugiej strony, mamy do czynienia ze zjawiskami, w których przypadku związek przyczynowy bez wątpienia ma i n n ą postać. Należą do nich, by posłużyć się kilkoma przykładami, między innymi następujące: przede wszystkim całkiem powszechna – spotykamy się z nią w Badenii,

podobnie jak w Bawarii i na przykład na Węgrzech – odmienność typu średniego wykształcenia, które katoliccy rodzice, w odróżnieniu od protestanckich, zapewniają zwykle swoim dzieciom. Fakt, że procent katolików wśród uczniów i abiturientów wszystkich „wyższych" szkół niższy jest znacznie od ich udziału wśród ogółu mieszkańców[8], można przypisać wprawdzie w wielkiej mierze wspomnianym już, odziedziczonym różnicom majątkowym. Jednak fakt, że także pośród katolickich abiturientów procent tych, którzy uczyli się w nowoczesnych instytucjach zajmujących się, w teorii i praktyce, głównie przygotowaniem do technicznych studiów i przemysłowo-kupieckich zawodów, i w ogóle do mieszczańskiego zarabiania: w gimnazjach realnych, szkołach realnych, w miejskich szkołach realnych, znów jest znacznie niższy od protestantów[9], i preferują oni to wykształcenie, jakie oferują humanistyczne gimnazja – to zjawisko, które nie daje się wytłumaczyć w ten sposób, które raczej, przeciwnie, trzeba wziąć pod uwagę, wyjaśniając niższy udział katolików w kapitalistycznym zarabianiu. Jeszcze bardziej rzuca się w oczy fakt, który pomaga zrozumieć niższy udział katolików wśród wykwalifikowanych robotników we współczesnym wielkim przemyśle. Znane zjawisko, że fabryki swą wyszkoloną siłę roboczą w dużym stopniu rekrutują z rzemiosła, jemu właśnie pozostawiając wyszkolenie swej siły roboczej, i przejmując ją po ukończeniu szkolenia, odnosi się w znacznie większym zakresie do protestanckich niż katolickich czeladników. Wśród czeladników – mówiąc innymi słowy – katolicy objawiają większą skłonność do pozostania w rzemiośle, a zatem relatywnie częściej stają się mistrzami, podczas gdy protestanci w relatywnie większej części odchodzą do fabryk, by zapełnić w nich wyższe szczeble wykwalifikowanej siły roboczej i przemysłowych urzędników[10]. W tych przypadkach związek przyczynowy wygląda bez wątpienia tak, że to wpojona w toku wychowania duchowa swoistość, w tym przypadku uwarunkowany przez religijną atmosferę ojczyzny i domu rodzinnego kierunek wykształcenia, określa wybór zawodu i dalsze losy zawodowe.

Mniejszy udział katolików w nowoczesnym życiu zarobkowym w Niemczech jest tym bardziej znaczący, że pozostaje w sprzeczności z doświadczeniem znanym od dawna[11], ale i dziś: że narodowe czy religijne mniejszości, które jako „podlegające panowaniu" stoją w obliczu innej grupy – „panujących", p r z e z swe dobrowolne lub niedobrowolne wykluczenie z politycznie wpływowych stanowisk, zwykle właśnie w szczególnie dużej mierze spychane są w koleiny zarabiania, że ich najzdolniejsi przedstawiciele w nim właśnie starają się zaspokoić swą ambicję, której nie mogą spożytkować w służbie państwowej. Tak się rzeczy miały najwyraźniej z ulegającymi bez wątpienia ekonomicznemu postępowi Polakami w Rosji i w Prusach Wschodnich – w przeciwieństwie do opanowanej przez nich Galicji – a wcześniej z hugonotami we Francji za panowania Ludwika XIV, nonkonformistami i kwakrami w Anglii i – *last but not least* – z Żydami od dwóch tysiącleci. Ale wśród katolików w Niemczech nie dostrzegamy tego oddziaływania, przynajmniej w zakresie, który miałby jakieś znaczenie, i także w przeszłości, w przeciwieństwie do protestantów, ani w Holandii, ani w Anglii w czasach, gdy byli prześladowani lub wyłącznie tolerowani, nie stali się nośnikami jakiegoś szczególnie wybitnego e k o n o m i c z n e g o rozwoju. Mamy raczej do czynienia z tym, że protestanci (zwłaszcza pewne ich odłamy, którymi zajmiemy się jeszcze osobno), z a r ó w n o jako panująca, j a k i podlegająca panowaniu warstwa, z a r ó w n o jako większość, j a k i mniejszość, objawiają swoistą skłonność do ekonomicznego racjonalizmu, której nie zaobserwowaliśmy, i nie obserwujemy, u katolików a n i w jednym, a n i w drugim położeniu w podobnej mierze[12]. Przyczyny tego odmiennego zachowania musimy zatem upatrywać przede wszystkim w trwałej wewnętrznej swoistości, a n i e tylko w każdorazowym zewnętrznym, historyczno-politycznym położeniu poszczególnych wyznań[13].

Chodziłoby więc o to, by przede wszystkim zbadać, jakie to elementy owej swoistości wyznań, dziś i dawniej, oddziaływały, i po części nadal oddziałują, w opisanym powyżej

kierunku. Powierzchowna analiza i pewne współczesne wrażenia mogłyby skłaniać do sformułowania tego przeciwieństwa w ten sposób, że to większa „obcość wobec świata" katolicyzmu, ascetyczne rysy wskazywane przez jego najwyższe ideały musiały wpajać jego wyznawcom większą indyferencję wobec dóbr tego świata. Takie uzasadnienie odpowiada w rzeczy samej uznawanemu dziś, popularnemu schematowi oceny obu wyznań. Stronie protestanckiej ujęcie to służy do krytyki owych (rzeczywistych czy rzekomych) ascetycznych ideałów katolickiego sposobu życia, katolicka odpowiada zarzutem „materializmu", będącego następstwem sekularyzacji przez protestantyzm wszelkich treści życia. Także jeden ze współczesnych autorów sądził, że przeciwieństwo objawiające się w stosunku obu wyznań do zarabiania można wyrazić następująco: „Katolik jest [...] spokojniejszy; wyposażony w słabszą dążność do zarabiania, większą wagę przypisuje możliwie zabezpieczonemu życiu, nawet z mniejszymi dochodami, niż życiu niepewnemu i pobudzającemu, ale mogącemu przynieść honor i bogactwo. Ludowe żartobliwe porzekadło mówi: albo jeść dobrze, albo spać spokojnie. W przypadku, którym się tu zajmujemy, protestant chciałby jeść dobrze, a katolik spać spokojnie"[14]. W rzeczy samej „chcieć jeść dobrze" stanowi wprawdzie niekompletną, ale po części trafną charakterystykę motywacji kościelnie indyferentnej części protestantów w Niemczech i to w obecnej dobie. Ale nie tylko w przeszłości rzeczy miały się całkiem inaczej: dla angielskich, holenderskich i amerykańskich purytanów swoiste było, jak wiadomo, przeciwieństwo wobec „cieszenia się światem" i stanowiło ono, jak się jeszcze o tym przekonamy, właśnie jeden z najważniejszych dla nas rysów ich charakteru. Na przykład francuski protestantyzm przez długi czas, i w pewnej mierze do dziś, zachował ten charakter, jaki zyskały kalwińskie Kościoły w ogóle, a zwłaszcza te żyjące „pod Krzyżem", w czasie wojen religijnych. Mimo to – lub, co stanie się przedmiotem naszych dalszych analiz, może właśnie dlatego – stał się on, jak wiadomo, jednym z najistotniejszych nośników

przemysłowego i kapitalistycznego rozwoju Francji i w mniejszym zakresie, na jaki pozwalały prześladowania, pozostał nim. Jeśli ktoś chce nazwać tę powagę i znaczną dominację religijnych interesów w sposobie życia „obcością wobec świata", to francuscy k a l w i n i byli i są równie obcy wobec świata, jak na przykład k a t o l i c y północnych Niemiec, którym ich katolicyzm bez wątpienia leży na sercu w tej mierze, w jakiej nie spotykamy się z tym gdzie indziej. I o b i e te grupy odróżniają się w podobny sposób od dominującej partii religijnej: od – w ich niższych warstwach w dużej mierze cieszących się życiem, a w wyższych wprost wrogich religii – katolików Francji, i od pochłanianych dziś przez życie polegające na zarabianiu w świecie, a w swych wyższych warstwach głównie religijnie indyferentnych protestantów Niemiec[15]. Paralela ta ukazuje dobitnie, że tak niejasne przedstawienia jak (rzekomej!) „obcości wobec świata" katolicyzmu i (rzekomego!) materialistycznego „cieszenia się światem" przez protestantyzm, i im podobne, nie pomogą nam tu wcale, już choćby z tej racji, że w tej ogólnikowej postaci po części jeszcze dziś, a po części przynajmniej w odniesieniu do przeszłości nie są trafne. Jeśli jednak chcielibyśmy posługiwać się nimi, to oprócz poczynionych tu uwag, także inne obserwacje, które się tu narzucają, musiałyby nasunąć przypuszczenie, że całe to przeciwieństwo obcości wobec świata, ascezy i kościelnej pobożności, z jednej strony, i udziału w kapitalistycznym życiu zarobkowym, z drugiej, przekształcić należy raczej w wewnętrzne p o w i n o w a c t w o.

I w rzeczy samej rzuca się w oczy już to – by rozpocząć od kilku całkiem zewnętrznych momentów – jak wielka liczba przedstawicieli właśnie najbardziej wewnętrznych form chrześcijańskiej pobożności wywodziła się z kupieckich kręgów. Zwłaszcza pietyzm zawdzięcza im niezwykle dużą część swych najpoważniejszych wyznawców. Można by tu wskazywać na kontrastowe oddziaływanie „mamonizmu" na wewnętrzne i niedopasowane do kupieckiego zawodu natury, i z pewnością, jak w przypadku Franciszka z Asyżu, tak

i wielu owych pietystów, przebieg „nawrócenia" miał subiektywnie dla samego nawróconego bardzo często taki właśnie charakter. I podobnie można by starać się wyjaśnić równie częste – aż po Cecila Rhodesa – zjawisko, fakt, że to z plebanii wywodzą się kapitalistyczni przedsiębiorcy w wielkim stylu, jako reakcję wobec ascetycznego wychowania w młodości. Jednak ten sposób wyjaśniania zawodzi tam, gdzie pojedyncze osoby i grupy cechuje z a r a z e m wirtuozowski kapitalistyczny zmysł w interesach i nadzwyczaj intensywne formy pobożności przenikającej i regulującej całe życie, a przypadki takie wcale nie są rzadkie, lecz stanowią wręcz wyróżniające piętno całych grup najistotniejszych w dziejach protestanckich Kościołów i sekt. Zwłaszcza kalwinizm, g d z i e k o l w i e k s i ę p o j a w i ł, objawia tę kombinację[16]. Choć w czasach rozprzestrzeniania się reformacji w żadnym kraju nie był on (podobnie jak żadne z protestanckich wyznań) związany z jakąś określoną jedną klasą, to jednak charakterystyczne, i w pewnym sensie „typowe", jest jednak na przykład to, że we francuskich Kościołach hugonockich wśród prozelitów w początkach szczególnie licznie reprezentowani byli mnisi i przedsiębiorcy (kupcy, rzemieślnicy) i, zwłaszcza w czasach prześladowań, pozostali dominującą grupą[17]. Już Hiszpanie wiedzieli, że „herezja (to znaczy kalwinizm Niderlandczyków) wspiera ducha handlowego", i odpowiada to całkowicie poglądom prezentowanym przez sir W. Petty'ego w jego rozważaniach dotyczących przyczyn kapitalistycznego rozwoju Niderlandów. Gothein[18] określa słusznie kalwińską diasporę jako „szkołę gospodarki kapitałowej"[19]. Za decydujący czynnik można by uznać przewagę francuskiej i holenderskiej kultury gospodarczej, z której w przeważającej mierze wywodziła się ta diaspora, albo też przemożny wpływ emigracji i wyrwania się z tradycjonalnych stosunków życia[20]. Tyle że w samej Francji w XVII wieku rzeczy miały się tak samo, co poświadczają walki Colberta. Nawet Austria – nie mówiąc już o innych krajach – importowała czasem po prostu protestanckich fabrykantów. Jednak nie wszystkie protestanckie denominacje zdawały się

oddziaływać równie silnie w ten sposób. Wszystko wskazuje na to, że kalwinizm czynił to również w Niemczech; to „reformowane" wyznanie[21], w porównaniu z innymi, sprzyjało w Wuppertalu, podobnie jak gdzie indziej, jak się zdaje, rozwojowi kapitalistycznego ducha. Sprzyjało silniej niż na przykład luteranizm, czego zdaje się dowodzić porównanie zarówno generaliów, jak i szczegółów, zwłaszcza w Wuppertalu[22]. W przypadku Szkocji powiązania te podkreślił Buckle, a wśród angielskich poetów zwłaszcza Keats[23]. Jeszcze dobitniejsze jest – o czym także wystarczy tylko wspomnieć – powiązanie religijnej reglamentacji życia z jak najintensywniejszym rozwojem zmysłu do interesów w wielu właśnie tych sektach, których „obcość wobec życia" stała się równie przysłowiowa jak ich bogactwo: szczególnie k w a k r ó w i m e n o n i t ó w. Rola, jaką ci pierwsi odgrywali w Anglii i Ameryce Północnej, przypadła tym drugim w Niderlandach i Niemczech. To, że nawet Fryderyk Wilhelm I uznał menonitów, mimo ich absolutnej odmowy odbywania służby wojskowej, za niezbędne filary industrii w Prusach Wschodnich, stanowi tylko jeden, choć zważywszy na osobliwość tego króla, z pewnością jeden z najistotniejszych z licznych znanych, ilustrujących ten stan rzeczy faktów. Że w końcu dla p i e t y s t ó w również charakterystyczna była kombinacja intensywnej pobożności z równie silnie rozwiniętym zmysłem do interesów i sukcesem w nich[24], to fakt znany dostatecznie – wystarczy przypomnieć o stosunkach nadreńskich i o Calw – dlatego w tych wyłącznie całkiem prowizorycznych wywodach nie musimy mnożyć przykładów. Bo już z tych kilku wszystkie objawiają jedno: że „ducha pracy", „postępu" – jakbyśmy go nie nazwali – którego przebudzenie przypisywane jest protestantyzmowi, nie należy ujmować, jak to się zwykle dziś dzieje, jako „cieszenia się światem" lub w innym „oświeceniowym" sensie. Dawny protestantyzm Lutra, Kalwina, Knoxa, Voëta nie miał nic wspólnego z tym, co dziś nazywamy „postępem". Był wprost wrogi całym stronom nowoczesnego życia, których dziś wyznawca ekstremista nie chciałby być pozbawiony. Jeśli zatem w ogóle odkryć mamy wewnętrzne

powinowactwo pewnych aspektów staroprotestanckiego ducha i nowoczesnej kapitalistycznej kultury, to musimy, chcąc nie chcąc, próbować je odnaleźć n i e w jego (rzekomym) mniej lub bardziej materialistycznym, lub przynajmniej antyascetycznym, „cieszeniu się światem", lecz raczej w jego czysto r e l i g i j n y c h rysach. Montesquieu powiada (*O duchu praw*, księga XX, rozdział 7) o Anglikach, że „w trzech ważnych rzeczach prześcignęli wszystkie narody świata: w pobożności, w handlu i w wolności"[25]. Czy aby ich przewaga w domenie zarabiania – i, co należy do innego kontekstu, ich predylekcja do wolnych politycznych instytucji – nie jest powiązana z owymi rekordami pobożności, jakie przypisał im Montesquieu?

Jeśli tak ujmujemy to pytanie, to przychodzi nam natychmiast na myśl cała masa możliwych, jeszcze niezbyt jasnych, odniesień. I dlatego naszym zadaniem musi być jasne s f o r m u ł o w a n i e tego, co tu niejasno przeczuwamy, przynajmniej w tej mierze, w jakiej jest to w ogóle możliwe w przypadku niedającej się wyczerpać wielokształtności cechującej każde historyczne zjawisko. By móc to uczynić, musimy z konieczności porzucić domenę szkicowych, ogólnych przedstawień, którymi tu dotąd operowaliśmy, i próbować wniknąć w charakterystyczną swoistość i odmienności owych wielkich światów myśli religijnej, które pojawiły się w dziejach w różnych wariantach religii chrześcijańskiej.

Przedtem jednak musimy poczynić kilka niezbędnych uwag: przede wszystkim o swoistości przedmiotu, którego historyczne wyjaśnienie jest naszym celem, a następnie o sensie, w jakim wyjaśnienie takie jest w ogóle możliwe w ramach tych badań.

2. „Duch" kapitalizmu

W tytule tego studium posłużyliśmy się nieco pretensjonalnie brzmiącym pojęciem „d u c h kapitalizmu". Jak należy je rozumieć? Próba podania jakiejś jego „definicji" objawia natychmiast pewne trudności tkwiące w istocie celu naszych badań.

Jeśli w ogóle istnieje przedmiot, wobec którego zastosowanie owego określenia może mieć jakiś sens, to może on być wyłącznie „historycznym indywiduum", to znaczy kompleksem powiązań w historycznej rzeczywistości, łączonych przez nas w pojęciową całość z punktu widzenia ich kulturowego znaczenia.

Takie historyczne pojęcie jednak, skoro przez wzgląd na swą zawartość odnosi się do zjawiska znaczącego przez swą indywidualną swoistość, nie może zostać zdefiniowane (po niemiecku „odgraniczone") wedle schematu „*genus proximum, differentia specifica*", lecz musi zostać stopniowo skomponowane ze swych pojedynczych elementów wziętych z historycznej rzeczywistości. Dlatego ostateczne pojęciowe ujęcie nie może otwierać, lecz musi zamykać te badania: innymi słowy, to dopiero w toku rozważań, i jako ich istotny wynik, okazać się ma, jak najlepiej (czyli w sposób najbardziej adekwatny z interesujących nas tu punktów widzenia) można sformułować to, co rozumiemy tu przez „ducha" kapitalizmu. Jednak te punkty widzenia (o których będzie jeszcze mowa) nie są jedynymi możliwymi w analizach tych historycznych zjawisk, którymi się tu zajmujemy. Ich rozważenie z innych punktów widzenia objawiłoby w ich przypadku, jak w przypadku każdego historycznego zjawiska, inne rysy jako „istotne": z czego oczywiście wynika, że termin „duch" kapitalizmu wcale nie może lub musi z konieczności obejmować wyłącznie tego, co my uznaliśmy za istotne w nim dla naszego ujęcia. Należy to do istoty tworzenia „historycznych pojęć", które dla swych metodycznych celów nie rozczłonkowuje rzeczywistości wedle abstrakcyjnych pojęć gatunkowych, lecz stara się włączyć w konkretne genetyczne powiązania, mające zawsze i nieuchronnie swoiste indywidualne zabarwienie.

Jeśli zatem mamy określić przedmiot, którego analizą i historycznym wyjaśnieniem tu się zajmujemy, to może wchodzić w grę nie pojęciowa definicja, lecz, przynajmniej póki co, jedynie prowizoryczne unaocznienie tego, co

rozumiemy przez „ducha" kapitalizmu. Jest ono w rzeczy samej nieodzowne, by porozumieć się co do przedmiotu badania, i w tym celu opieramy się na pewnym dokumencie tego „ducha", objawiającym z niemal klasyczną czystością to, o co nam tu przede wszystkim chodzi, ponadto zaś mającym tę zaletę, że wyzbyty jest wszelkich bezpośrednich powiązań z religią, a więc – przez wzgląd na nasz temat – „bezzałożeniowy".

> Pamiętaj, że czas to pieniądz; kto może dzięki swej pracy zarobić co dzień dziesięć szylingów i przez pół dnia spaceruje lub próżnuje w swoim pokoju, ten, jeśli nawet wydał na przyjemności wyłącznie sześć pensów, nie powinien rachować wyłącznie ich, bo oprócz tego wydał, czy raczej wyrzucił, jeszcze pięć szylingów.
>
> Pamiętaj, że kredyt to pieniądz. Jeśli ktoś pozwala mi zachować swoje pieniądze po terminie płatności, to darowuje mi procenty, albo to, co mogą mi one przynieść w tym czasie. Dobry i duży kredyt, i czynienie zeń dobrego użytku, oznacza znaczne sumy.
>
> Pamiętaj, że pieniądz ma płodną i kreatywną naturę. Pieniądz może rodzić pieniądz, a ich latorośle mogą ich zrodzić jeszcze więcej, i tak dalej. Pięć szylingów obróconych daje sześć, znów obróconych siedem szylingów i trzy pensy, i tak dalej, aż do stu funtów szterlingów. Im więcej ich jest, tym więcej obracany pieniądz ich rodzi, tak że korzyści wzrastają coraz szybciej. Kto zabija maciorę, zgładza całe jej potomstwo aż do tysiącznego pokolenia. Kto zabija pięć szylingów, morduje (!) wszystko, co mogło być dzięki nim wyprodukowane: całe stosy funtów szterlingów.
>
> Pamiętaj, że – jak mówi przysłowie – dobry płatnik jest panem wszystkich sakiewek. Kto znany jest z tego, że płaci punktualnie w obiecanym terminie, ten może zawsze pożyczyć wszystkie pieniądze, których jego przyjaciele akurat nie potrzebują.
>
> Przynosi to czasem znaczne korzyści. Oprócz pracowitości i umiarkowania nic nie przyczynia się do awansu młodego człowieka w świecie tak bardzo jak punktualność i sprawiedliwość we wszystkich jego interesach. Dlatego nigdy nie zatrzymuj pożyczonych pieniędzy ani godziny dłużej, niż obiecałeś, żeby gniew nie zamknął na zawsze sakiewki twego przyjaciela.
>
> Zważać należy na całkiem błahe działania, które mają wpływ na kredyt. Uderzenia twego młota, które twój wierzyciel słyszy

o piątej rano lub o ósmej wieczorem zadowalają go na sześć miesięcy; jeśli cię jednak widzi przy bilardzie lub słyszy twój głos w gospodzie, gdy powinieneś pracować, to przypomni ci następnego ranka o płaceniu i będzie żądał swych pieniędzy, zanim będziesz je miał do dyspozycji.

Poza tym świadczy to o tym, że pamiętasz o swoich długach, i sprawia, że u c h o d z i s z za c z ł o w i e k a zarówno sumiennego, jak i u c z c i w e g o, a to powiększa twój k r e d y t.

Strzeż się, żebyś nie traktował wszystkiego, co posiadasz, jako twej własności i żył wedle niej. To złudzenie mami wielu mających kredyt. By temu zapobiec, sporządzaj dokładne rachunki swych wydatków i dochodów. Jeśli podejmiesz wysiłek zważania na szczegóły, to będzie to miało ten dobry skutek: odkryjesz, jak zdumiewająco małe wydatki narastają do wielkich sum i dostrzeżesz, co można było zaoszczędzić i co można zaoszczędzić w przyszłości [...]

Za sześć funtów rocznie możesz mieć użytek ze stu, przy założeniu, że jesteś człowiekiem, którego roztropność i uczciwość jest znana. Kto codziennie wydaje bezużytecznie grosz, wydaje bezużytecznie sześć funtów rocznie, a to jest cena za używanie stu funtów. Kto codziennie trwoni część swego czasu wartą grosz (a może to być tylko kilka minut), traci, zliczając dzień po dniu, prawo do używania stu funtów rocznie. Kto marnuje bezużytecznie czas wart pięć szylingów, traci pięć szylingów i mógłby je równie dobrze wrzucić do morza. Kto traci pięć szylingów, traci nie tylko tę sumę, lecz wszystko, co można by zarobić dzięki nim, spożytkowując je w wytwórczości – co gdy młody człowiek się zestarzeje, urasta do całkiem znaczącej sumy.

To B e n j a m i n F r a n k l i n[26], który w tych zdaniach – tych samych, które Ferdynand Kürnberger w swym pełnym ducha i jadu „obrazie amerykańskiej kultury”[27] wydrwiwa jako rzekome wyznanie wiary jankesów – wygłasza do nas kazanie. Że przemawia przez niego w charakterystyczny sposób „duch kapitalizmu”, w to nikt nie będzie wątpił, choć nie można twierdzić, że zawiera się tu w s z y s t k o, co „duch” ten może oznaczać. Zatrzymajmy się trochę dłużej przy tym cytacie, którego mądrość życiową Kürnberger w swej książce *Der Amerikamüde* podsumowuje następująco: „z wołów robi

się łój, a z ludzi pieniądze", w którym jednak rzuca się w oczy jako osobliwość tej „filozofii skąpstwa" ideał godnego kredytu człowieka honoru i, przede wszystkim: myśl zobowiązania jednostki wobec zakładanego jako cel sam w sobie interesu polegającego na powiększaniu swego kapitału. W rzeczy samej treścią tego kazania nie jest po prostu technika życiowa, lecz osobliwa „etyka", której naruszanie traktowane jest nie tylko jako przejaw głupoty, lecz jako pewien rodzaj zlekceważenia obowiązku – to przede wszystkim stanowi istotę rzeczy. Poucza się nas tu nie tylko o „mądrości w interesach" – pouczenia takie spotykamy często i gdzie indziej – wyraża się w tym pewien etos, i właśnie przez to fragment ten jest dla nas interesujący.

Gdy kolega po fachu, który wycofał się z interesów, doradzał Jakubowi Fuggerowi, by zrobił to samo, bo przecież zarobił dość i powinien pozwolić zarobić innym, a ten odrzucił tę propozycję jako przejaw „rezygnacji" i odpowiedział, że „on (Fugger) myśli zupełnie inaczej, chciałby zarabiać, dopóki może"[28], to „duch" tego stwierdzenia odróżnia się w sposób oczywisty od Franklina: to, co stanowi w nim wyraz kupieckiej ambicji i osobistej, moralnie indyferentnej skłonności[29], przybiera u tego ostatniego charakter zabarwionej etycznie maksymy sposobu życia. W tym swoistym sensie będziemy posługiwać się tu pojęciem „ducha kapitalizmu"[30]. Naturalnie: nowoczesnego kapitalizmu. Że traktujemy tu jedynie o zachodnioeuropejsko-amerykańskim kapitalizmie, rozumie się samo przez się, zważywszy na nasze zadanie. „Kapitalizm" istniał w Chinach, Indiach, Babilonie, w starożytności i w średniowieczu. Ale brakło w nim właśnie owego swoistego etosu, jak się jeszcze o tym przekonamy.

Jednak wszystkie moralne napomnienia Franklina mają utylitarystyczny charakter: uczciwość jest użyteczna, bo daje kredyt, podobnie punktualność, pracowitość i umiarkowanie, i dlatego są one cnotami – z czego wynikałoby, między inni, że tam, gdzie na przykład pozór uczciwości służy

równie dobrze, wystarcza p o z ó r, a niepotrzebna nadwyżka tej cnoty musiałaby się wydawać Franklinowi czymś godnym potępienia, jako bezproduktywne marnotrawstwo. I w rzeczy samej: gdy czytamy w *Żywocie własnym* opis jego „nawrócenia" na te cnoty[31], a tym bardziej wywody o korzyściach, jakie niesie pieczołowite dbanie o p o z o r y skromności, rozmyślne skrywanie własnych zasług, by osiągnąć powszechne uznanie[32], skłania nas to z konieczności do wniosku, że wedle Franklina owe, jak i wszystkie inne, cnoty są cnotami t y l k o w t e j m i e r z e, w jakiej *in concreto* są dla jednostki użyteczne, zaś surogat zwykłego pozoru wystarcza wszędzie tam, gdzie służy równie dobrze – w rzeczy samej dla ścisłego utylitaryzmu nieuchronna konsekwencja. Można by twierdzić, że uchwyciliśmy tu *in flagranti* to, co Niemcy w amerykańskich cnotach odczuwają zwykle jako „obłudę". Tyle że w rzeczywistości rzeczy nie mają się tak prosto. Nie tylko charakter Benjamina Franklina, który wychodzi na jaw w rzadkiej jednak uczciwości jego autobiografii, i ta okoliczność, że sam fakt uprzytomnienia sobie „użyteczności" cnót odnosi on do objawienia Boga, który przez to chciał skierować go ku cnocie, świadczą o tym, że mamy tu do czynienia z czymś innym niż upiększeniem czysto egocentrycznych maksym. Przede wszystkim jednak „*summum bonum*" tej „etyki": zarabianie pieniędzy, i coraz większych pieniędzy, któremu towarzyszy absolutne unikanie wszelkiego nieskrępowanego używania, odarte jest tak całkowicie z wszelkich eudajmonistycznych czy nawet hedonistycznych odniesień, ujmowane wyłącznie jako cel sam w sobie, że wobec „szczęścia" czy „korzyści" pojedynczej jednostki w każdym razie wydaje się czymś całkowicie transcendentnym i po prostu irracjonalnym[33]. Człowiek odnoszony jest już do zarabiania jako celu swego życia, a nie zarabianie do człowieka, jako środek do tego celu, jakim jest zaspokojenie jego materialnych potrzeb życiowych. Ta dla nieuprzedzonego odczuwania po prostu bezsensowna przemiana „naturalnego" – jak skłonni bylibyśmy twierdzić – stanu rzeczy jest jednak w oczywisty sposób równie

bezwarunkowym lejtmotywem kapitalizmu, jak czymś całkiem obcym dla kogoś, kogo nie owionął jego duch. Zawiera się w niej jednak zarazem zestaw odczuć ściśle powiązanych z pewnymi przedstawieniami religijnymi. Na pytanie: d l a c z e g o „z ludzi powinniśmy robić pieniądze", Benjamin Franklin, choć sam niezwiązany z żadnym wyznaniem deista, odpowiada w swym *Żywocie własnym* biblijnym cytatem, który, jak powiada, jego rygorystycznie kalwiński ojciec starał mu się wbić w pamięć w młodości: „Widzisz biegłego w s w o i m z a w o d z i e? Będzie on stał przed obliczem królów"[34]. Zarabianie pieniędzy jest – o ile odbywa się w legalny sposób – w ramach nowoczesnego porządku gospodarczego rezultatem i wyrazem zdatności w z a w o d z i e i to ta z d a t n o ś ć, co rzuca się w oczy, jest prawdziwą alfą i omegą moralności Franklina, objawiającej się zarówno w cytowanym tu fragmencie, jak i we wszystkich jego pismach bez wyjątku[35].

W rzeczy samej: owa osobliwa, tak oczywista dziś dla nas, a w rzeczywistości jednak wcale nie sama przez się zrozumiała idea o b o w i ą z k u z a w o d o w e g o – zobowiązania, jakie jednostka ma odczuwać i odczuwa wobec treści swej „zawodowej" aktywności, bez względu na to, na czym ona polega, w szczególności bez względu na to, czy nieuprzedzonemu odczuwaniu wydaje się czystym spożytkowaniem własnej siły roboczej lub nawet tylko swych posiadanych dóbr rzeczowych (jako „kapitału") – to ta idea charakterystyczna jest dla „etyki społecznej" kapitalistycznej kultury, czy też wręcz w pewnym sensie dla niej konstytutywna. Nie oznacza to jednak, że pojawiła się ona w y ł ą c z n i e na kapitalistycznym gruncie; później będziemy się starali odkryć ją w przeszłości. A tym bardziej naturalnie nie chcemy twierdzić, że we w s p ó ł c z e s n y m kapitalizmie subiektywne przyswojenie tej etycznej maksymy przez jego nośniki, choćby przedsiębiorców czy robotników nowoczesnych kapitalistycznych przedsiębiorstw, stanowi warunek jego dalszego istnienia. Dzisiejszy porządek gospodarki kapitalistycznej jest monstrualnym kosmosem,

w którym jednostka się rodzi, danym jej, przynajmniej jako jednostce, jako faktycznie niedająca się zmienić struktura, w której ma żyć. Narzuca on jednostce, o ile jej poczynania splecione są z rynkiem, normy jej gospodarczego działania. Fabrykant, który działa stale wbrew tym normom, będzie ekonomicznie równie nieomylnie wyeliminowany, jak robotnik, który nie może lub nie chce się do nich dostosować, zostanie wyrzucony na bruk jako bezrobotny.

Dzisiejszy kapitalizm, który panuje w życiu gospodarczym, wychowuje i stwarza zatem w toku ekonomicznej s e l e k c j i podmioty gospodarcze – przedsiębiorców i robotników – jakich potrzebuje. Jednak właśnie tu odkrywamy oczywiste ograniczenia pojęcia „selekcji" jako środka wyjaśniania zjawisk historycznych. Żeby ów dostosowany do swoistości kapitalizmu rodzaj sposobu życia i ujęcia zawodu mógł zostać „wyselekcjonowany", to znaczy zwyciężył wszystkie inne, musiał naturalnie najpierw powstać, i to nie jako właściwy pojedynczym izolowanym jednostkom, lecz jako sposób pojmowania, którego nośnikiem są g r u p y ludzi. Właśnie to powstanie jest tym, co należy wyjaśnić. Przedstawieniem naiwnego materializmu historycznego, że „idee" takie pojawiają się w życiu jako „odzwierciedlenia" lub „nadbudowa" sytuacji ekonomicznych, zajmiemy się obszerniej dopiero później. W tym miejscu wystarczy dla naszych celów wskazanie, że w każdym razie bez wątpienia w kraju, w którym urodził się Benjamin Franklin (Massachusetts), „duch kapitalistyczny" (w przyjętym tu sensie) w y p r z e d z i ł „kapitalistyczny rozwój" (już w 1632 roku skarżono się na swoiste przejawy dążącej do zysku policzalności w Nowej Anglii, w przeciwieństwie do innych terytoriów amerykańskich), a na przykład w sąsiednich koloniach – późniejszych południowych stanach Unii – pozostał bez porównania mniej rozwinięty, mimo że te ostatnie zostały powołane do życia przez wielkich kapitalistów przez wzgląd na ich i n t e r e s y, natomiast kolonie Nowej Anglii przez kaznodziejów i *graduates*, powiązanych z drobnomieszczaństwem, rzemieślnikami i *yeomenami*, z racji r e l i g i j n y c h.

W t y m przynajmniej przypadku związek przyczynowy stanowi przeciwieństwo tego, jaki postulowałby „materialistyczny" punkt widzenia. Ale młodość takich idei jest ciernista w większej mierze, niż zakładają teoretycy „nadbudowy", a ich rozwój nie przypomina rozwoju kwiatu. Duch kapitalistyczny, w tym sensie, jaki zyskało dla nas dotąd to pojęcie, dochodził swego znaczenia w ostrej walce ze światem wrogich mu władz. Zasady wyrażone w cytowanych tu wywodach Benjamina Franklina, które wsparł cały naród, zostałyby zarówno w starożytności, jak i w średniowieczu[36] proskrybowane jako wyraz najniższej żądzy i po prostu wyzbytych godności zasad, co jeszcze dziś czynią regularnie wszystkie te grupy społeczne, które już to w najmniejszej mierze powiązane są ze swoiście nowoczesną gospodarką kapitalistyczną, już to są do niej w najmniejszym stopniu przystosowane. I to nie dlatego, że „dążność do zarabiania" była w epokach przedkapitalistycznych jeszcze czymś nieznanym lub nierozwiniętym – jak się to często mówi – lub dlatego, że „*auri sacra fames*", żądza pieniędzy, wtedy – albo też i dziś – poza domeną mieszczańskiego kapitalizmu była m n i e j s z a niż w obrębie swoiście kapitalistycznej sfery, jak to przedstawiają iluzje współczesnych romantyków. Nie na tym polega odmienność kapitalistycznego i przedkapitalistycznego „ducha": ż ą d z a p o s i a d a n i a chińskiego mandaryna, starorzymskiego arystokraty, współczesnego ziemianina wytrzymuje każde porównanie. I „*auri sacra fames*" neapolitańskiego dorożkarza lub *barcajuolo*, a już tym bardziej azjatyckiego reprezentanta podobnego zajęcia, podobnie jednak także rzemieślnika południowoeuropejskich i azjatyckich krajów wyraża się, o czym każdy może się przekonać na własnej skórze, w sposób o wiele bardziej n a t a r c z y w y, a zwłaszcza pozbawiony skrupułów, niż na przykład Anglika w podobnym przypadku[37]. Powszechne panowanie a b s o l u t n e g o braku skrupułów przy dochodzeniu własnych interesów w przypadku zarabiania pieniędzy było właśnie całkiem specyficzną cechą tych krajów, które przez wzgląd na stopień swego mieszczańsko-kapitali-

stycznego rozwoju – wedle zachodnich standardów – pozostały „zacofane". Każdy fabrykant wie, że to brak „*coscienziosità*" u robotników[38] takich krajów, na przykład Włoch w przeciwieństwie do Niemiec, stanowił, i w pewnej mierze nadal stanowi, jedną z głównych przeszkód ich kapitalistycznego rozwoju. Kapitalizm nie może potrzebować jako robotnika praktycznego reprezentanta niezdyscyplinowanego „*liberum arbitrium*" w równej mierze, jak nie może potrzebować, o czym dowiedzieliśmy się już od Franklina, w swoim zewnętrznym zachowaniu wyzbytego całkowicie skrupułów człowieka interesów. Różnica nie polega zatem na różnicy rozwoju jakiejś „dążności" do pieniędzy. *Auri sacra fames* jest tak stara jak znane nam dzieje ludzkości; zobaczymy jednak, że ci, którzy oddali się jej bez zastrzeżeń jako p o p ę d o w i – jak choćby pewien holenderski kapitan powiadający: „dla zysku i piekło przepłynąć, nawet jeśli żagle osmali" – w ż a d n y m r a z i e nie byli reprezentantami tych zasad, które zrodziły swoiście nowoczesnego kapitalistycznego „ducha" jako z j a w i s k o m a s o w e, a o to nam tu chodzi. Brutalne, niezwiązane wewnętrznie żadnymi normami zarabianie istniało we wszystkich epokach dziejów, wszędzie i zawsze tam, gdzie w ogóle było faktycznie możliwe. Podobnie jak wojna i piractwo, tak i wolny, niezwiązany normami handel w stosunkach z obcoplemieńcami, nie towarzyszami nie napotykał na żadne przeszkody; „zewnętrzna moralność" dopuszczała w nim to, co „między braćmi" było zakazane. I podobnie jak, z zewnętrznego punktu widzenia, kapitalistyczne zarabianie jako „ryzyko" było czymś rdzennym we wszystkich ustrojach gospodarczych, które znały podobne pieniądzom obiekty majątkowe i oferowały szanse ich zyskownego spożytkowania: dzięki kommendzie, dzierżawie podatków, pożyczkom państwowym, finansowaniu wojen, dworów książęcych, urzędników – tak i wszędzie odnajdujemy także owe wewnętrzne ryzykanckie zasady szydzące z etycznych ograniczeń. Absolutna i świadoma brutalność dążenia do zysku sprzymierzała się często właśnie z najściślejszym tradycjonalizmem. A wraz z rozpadem tradycji

i mniej lub bardziej rozległym wnikaniem wolnego zarabiania również do wnętrza społecznych związków nie dochodziło zwykle do etycznego potwierdzenia i formowania tego nowego zjawiska: zwykle było ono wyłącznie faktycznie t o l e r o w a n e, albo jako etycznie indyferentne, albo jako wprawdzie uciążliwe, ale niestety nieodzowne. I były to nie tylko normalne poglądy objawiające się we wszelkich etycznych doktrynach, lecz także – co ma dla nas o wiele większą wagę – w praktycznym postępowaniu przeciętnych ludzi w epoce przedkapitalistycznej: „przedkapitalistycznej" w tym sensie, że racjonalne spożytkowanie kapitału w p r z e d s i ę b i o r s t w a c h i racjonalna kapitalistyczna organizacja p r a c y nie stały się jeszcze władzami przesądzającymi o orientacji gospodarczego działania. Jednak właśnie to postępowanie było jedną z najsilniejszych wewnętrznych barier, na jakie natykało się wszędzie dostosowanie ludzi do założeń uporządkowanej mieszczańsko-kapitalistycznej gospodarki.

Przeciwnikiem, z którym przede wszystkim musiał walczyć „duch" kapitalizmu, w sensie określonego, występującego w szatach „etyki", związanego normami stylu życia, pozostał ten typ odczuwania i postępowania, który nazwać można t r a d y c j o n a l i z m e m. Także i tu musimy zaniechać prób jego ostatecznego „zdefiniowania", uprzytomnijmy sobie raczej – naturalnie i w tym przypadku wyłącznie prowizorycznie – na kilku swoistych przykładach, co oznacza ten termin, zaczynając od dołu, od robotników.

Jednym z technicznych środków, jakimi posługuje się zwykle nowoczesny przedsiębiorca, by skłonić „swoich" robotników do możliwie maksymalnej wydajności pracy, by wzmóc intensywność pracy, jest p ł a c a a k o r d o w a. W rolnictwie na przykład możliwie największego wzrostu intensywności pracy wymaga się zwykle przy żniwach, bo, zwłaszcza przy niepewnej pogodzie, z jej możliwie największym przyśpieszeniem wiążą się często niezwykle wysokie szanse zysku lub straty. Dlatego stosuje się najczęściej zwykle powszechnie system płac akordowych. A skoro wraz ze zwiększeniem się

plonów i intensywności działalności zainteresowanie przedsiębiorcy przyśpieszeniem zbiorów zwykle staje się coraz większe, to stale na nowo próbowano naturalnie zainteresować robotników wzrostem wydajności pracy przez podwyższanie stawek akordowych, co dawało im sposobność uzyskania niezwykle wysokich zarobków w krótkim czasie. Tyle że objawiły się tu osobliwe trudności: p o d w y ż s z e n i e stawek akordowych powodowało zdumiewająco często nie wzrost, lecz spadek wydajności pracy w tej samej jednostce czasu, bo robotnicy odpowiadali na podwyższenie stawek akordowych nie zwiększeniem, lecz zmniejszeniem swojej dziennej wydajności. Na przykład człowiek, który, otrzymując 1 markę za skoszoną morgę, kosił dotąd dziennie $2\,^1/_2$ morgi i zarabiał dziennie $2\,^1/_2$ marki, po podwyższeniu stawki akordowej za morgę o 25 fenigów, nie kosił, jak się spodziewano, w obliczu możliwości wyższego zarobku, na przykład 3 mórg, by zarobić 3,75 marek – co było całkiem możliwe – lecz tylko 2 morgi dziennie, bo zarabiał dzięki temu, jak przedtem, $2\,^1/_2$ marki, i, by posłużyć się słowami Biblii, „poprzestawał na tym". Chciał raczej mniej pracować, niż więcej zarabiać; nie pytał: ile mogę zarobić w ciągu dnia, jeśli moja wydajność pracy będzie maksymalna, lecz: ile muszę pracować, by zarobić tę sumę – $2\,^1/_2$ marki – którą dotąd otrzymywałem i która pokrywa moje t r a d y c y j n e potrzeby. Jest to właśnie przykład takiego zachowania, które określić należy jako „tradycjonalizm": człowiek nie chce „z natury" zarabiać pieniędzy, i coraz więcej pieniędzy, lecz chce po prostu żyć, i to żyć tak, jak żył dotąd i zarobić tyle, ile jest do tego niezbędne. Wszędzie, gdzie nowoczesny kapitalizm rozpoczął swe dzieło podwyższania „produktywności" ludzkiej pracy przez wzrost jej intensywności, spotykał się z niezwykle zawziętym oporem tego lejtmotywu przedkapitalistycznej pracy gospodarczej, i spotyka się nadal wszędzie w tym większym stopniu, im bardziej „zacofani" (z kapitalistycznego punktu widzenia) są robotnicy, na których jest skazany. W przypadku opisanym w naszym przykładzie – skoro zawiódł apel do „zmysłu

zarabiania" w postaci wyższych stawek – nasuwało się rozwiązanie posłużenia się wręcz przeciwnym środkiem: o b n i ż e n i a stawek i zmuszenia przez to robotników, by chcąc zachować dotychczasowe zarobki, pracowali w i ę c e j niż dotąd. I tak nieuprzedzonym rozważaniom wydawało się, i wydaje się dotąd, że niższe płace skorelowane są z wyższym zyskiem, że wszystko, co wydano na wyższe płace, musi oznaczać odpowiednie umniejszenie zysku. Tę drogę wybierał stale na nowo kapitalizm od swych początków, i przez stulecia dogmatem było twierdzenie, że niższe płace są „produktywne", to znaczy podwyższają wydajność pracy, że, jak to już wyraził Pieter de la Court – w tym punkcie, jak zobaczymy, myślący całkiem w duchu starego kalwinizmu – lud pracuje tylko dlatego że, i tak długo, jak jest biedny.

Tyle że skuteczność tego z pozoru tak wypróbowanego środka ma swe granice[39]. Rozwój kapitalizmu z pewnością wymaga istnienia nadwyżek ludności, które nająć może tanio na rynku pracy. Ale zbyt wielka „rezerwowa armia" sprzyja wprawdzie w pewnych okolicznościach jego ilościowemu rozrostowi, hamuje jednak jego rozwój jakościowy, zwłaszcza zwrot ku takim formom przedsiębiorstw, które wykorzystują pracę w intensywny sposób. Niższa płaca nie jest w żadnym razie tożsama z tańszą pracą. Już z czysto ilościowego punktu widzenia: wydajność pracy spada we wszystkich okolicznościach wraz z fizjologicznie niedostateczną płacą i oznacza ona na dłuższą metę często wprost „selekcję najmniej zdatnych". Dzisiejszy przeciętny Ślązak kosi przy najwyższym wysiłku niewiele ponad dwie trzecie ziemi w tym samym czasie co lepiej opłacany i odżywiony Pomorzanin czy Meklemburczyk; fizyczne dokonania Polaka są, im bardziej posuwamy się ku Wschodowi, tym mniejsze w porównaniu z Niemcem. Również z czysto kupieckiego punktu widzenia niższa płaca jako wsparcie kapitalistycznego rozwoju zawodzi wszędzie tam, gdzie w grę wchodzi produkowanie towarów, które wymagają jakiejś wykwalifikowanej (wyszkolonej) siły roboczej czy obsługiwania kosztownych i łatwo psujących się maszyn, albo

też w ogóle znacznego zakresu natężonej uwagi i inicjatywy. Tu niższa płaca nie jest rentowna, a jej oddziaływanie przekształca się w przeciwieństwo tego, co dzięki niej zamierzano. Bo w takim przypadku nie tylko rozwinięte poczucie odpowiedzialności jest po prostu nieodzowne, lecz także w ogóle zasady, które, przynajmniej w c z a s i e pracy, każą zapomnieć o stałym pytaniu: jak przy maksimum wygody i minimum dokonań zyskać można jednak tradycyjną płacę, i praca wykonywana jest tak, jakby była absolutnym celem samym w sobie – „zawodem". Jednak takie zasady nie są niczym danym przez naturę. Nie można ich stworzyć wprost ani przez wysokie, ani przez niskie płace, bo mogą być one jedynie produktem długiego procesu wychowania. D z i ś siedzącemu mocno w siodle kapitalizmowi udaje się stosunkowo łatwo rekrutacja robotników we wszystkich krajach przemysłowych, a w ich obrębie we wszystkich przemysłowych regionach. W przeszłości była ona w każdym poszczególnym przypadku niezwykle trudnym problemem[40]. I nawet dziś osiąga swój cel często nie bez wsparcia potężnego pomocnika, który, jak później zobaczymy, wspomagał jego stawanie się. Co mamy tu na myśli, unaocznimy znów na przykładzie. Wzór zacofanej, tradycjonalistycznej formy pracy stanowią dziś szczególnie często r o b o t n i c e, zwłaszcza niezamężne. Przede wszystkim ich absolutny brak zdolności i chęci porzucenia tradycyjnych, raz wyuczonych typów pracy na rzecz innych, praktyczniejszych, dostosowania się do nowych form pracy, do uczenia się, koncentrowania umysłu lub w ogóle posługiwania się nim, jest tym, na co skarżą się niemal powszechnie pracodawcy, którzy zatrudniają dziewczęta, przynajmniej niemieckie. Rozmowy o możliwości uczynienia pracy lżejszą, a zwłaszcza wydajniejszą, spotykają się zwykle z ich całkowitym niezrozumieniem, podwyższenie stawek akordowych rozbija się o mur przyzwyczajenia. Inaczej rzeczy się mają zwykle i z reguły – a jest to dla naszych rozważań całkiem istotny punkt – wyłącznie z dziewczętami wychowanymi w specyficzny religijny sposób, mianowicie z dziew-

czętami pietystycznej proweniencji. Często słyszy się, i potwierdzają to okazjonalne rachunkowe sprawdziany[41], że najkorzystniejsze szanse gospodarczego wychowania cechują właśnie tę kategorię. Zdolność koncentracji myśli, a także absolutnie centralna postawa: poczucie „zobowiązania wobec pracy", są w niej szczególnie często powiązane ze ścisłą gospodarnością, która w ogóle l i c z y się z zarobkiem i jego wysokością, z trzeźwym panowaniem nad sobą i umiarkowaniem, które niezwykle podnoszą wydajność pracy. Grunt dla ujęcia pracy jako celu samego w sobie, jako „zawodu", jakiego domaga się kapitalizm, jest tu najkorzystniejszy, szansa przezwyciężenia tradycjonalistycznej bezmyślności, w n a s t ę p s t w i e religijnego wychowania, największa. Już te rozważania dotyczące współczesności kapitalizmu[42] znów dowodzą, że w każdym razie opłaca się zadanie p y t a n i a, jak te powiązania kapitalistycznej zdolności przystosowania z momentami religijnymi kształtowały się w jego młodości. Bo że powiązania tego rodzaju istniały i wtedy, o tym świadczy wiele pojedynczych zjawisk. Odraza i prześladowanie, z jakimi spotykali się na przykład metodystyczni robotnicy w XVIII wieku ze strony swych towarzyszy pracy, nie odnosiły się, na co wskazują opisy mówiące bardzo często o niszczeniu ich narzędzi, w żadnym razie wyłącznie albo w przeważającej mierze do ich religijnych ekscentryczności – Anglia widziała ich wiele i to bardziej rażących – lecz do ich swoistej „gotowości do pracy", jak powiedzielibyśmy dzisiaj.

Najpierw jednak zwrócimy się znów ku współczesności, teraz ku przedsiębiorcom, by i w tym przypadku rozjaśnić znaczenie „tradycjonalizmu".

Sombart w swoich analizach genezy kapitalizmu[43] odróżnił jako dwa najistotniejsze lejtmotywy, między którymi toczyły się ekonomiczne dzieje, „zaspokajanie potrzeb" i „zarabianie", wedle tego, czy to zakres osobistych p o t r z e b, czy też niezależne od granic tych ostatnich dążenie do z y s k u, i m o ż l i w o ś ć osiągnięcia zysku, determinowały rodzaj i orientację aktywności gospodarczej. To, co określił jako

„system gospodarki zaspokajającej potrzeby", zdaje się na pierwszy rzut oka pokrywać z tym, co tu nazwaliśmy „ekonomicznym tradycjonalizmem". I w rzeczy samej jest tak w t e d y, gdy pojęcie „potrzeb" utożsamiamy z „t r a d y c y j n y m i p o t r z e b a m i". Jeśli tak nie jest, to całe masy gospodarek, które wedle formy ich organizacji uznać należy za „kapitalistyczne", także w sensie Sombartowskiej definicji „kapitału", zawartej w innym miejscu jego pracy[44], zaliczyć trzeba nie do domeny gospodarek „zarobkowych", lecz „gospodarek zaspokajających potrzeby". Również gospodarki kierowane przez prywatnych przedsiębiorców, przybierające formę obracania kapitałem (czyli pieniędzmi lub dobrami mającymi wartość pieniężną) w celu osiągnięcia zysku dzięki zakupom środków produkcji i sprzedaży produktów, a więc bez wątpienia „kapitalistycznych przedsiębiorstw", mogą mieć mimo to „tradycjonalistyczny" charakter. Także w toku nowszej historii gospodarczej działo się tak nie tylko w wyjątkowych przypadkach, lecz wprost z reguły – ze stale pojawiającymi się przerwami spowodowanymi przez coraz to nowe i coraz bardziej gwałtowne erupcje „kapitalistycznego ducha". „Kapitalistyczna" forma gospodarki i duch, w jakim jest zarządzana, pozostają wprawdzie generalnie w stosunku „adekwatności", ale nie zależności wynikającej z jakiegoś „prawa". Jeśli jednak mimo to te zasady, które polegają na z a w o d o w y m, systematycznym i racjonalnym dążeniu do prawomocnego zysku w ten sposób, jaki uprzytomniliśmy na przykładzie Benjamina Franklina, nazwaliśmy tu prowizorycznie „duchem (nowoczesnego) k a p i t a l i z m u"[45], to stało się tak z tej historycznej racji, że owe zasady odnalazły w nowoczesnym kapitalistycznym przedsiębiorstwie swą najbardziej adekwatną formę, a kapitalistyczne przedsiębiorstwo z kolei odnalazło w nich najbardziej adekwatne duchowe impulsy.

Ale w swej istocie oba te zjawiska mogą występować niepowiązane. Benjamin Franklin był przepełniony „kapitalistycznym duchem" w czasie, gdy jego drukarskie przedsiębiorstwo nie różniło się, wedle formy, niczym od jakiegoś zakładu

rzemieślniczego. I zobaczymy jeszcze, że w ogóle u progu czasów nowożytnych nośnikami tych zasad, które nazwaliśmy tu „duchem kapitalizmu", w żadnym razie nie byli wyłącznie czy głównie kapitalistyczni przedsiębiorcy należący do handlowego patrycjatu, lecz w o wiele większej mierze dążące do awansu warstwy wytwórców ze stanu średniego[46]. Także w XIX wieku ich klasycznymi reprezentantami nie byli wytworni gentlemeni z Liverpoolu czy Hamburga, ze swymi z dawna odziedziczonymi kupieckimi majątkami, lecz awansujący często z całkiem mizernych stosunków parweniusze z Manchesteru czy Nadrenii-Westfalii. I podobnie się rzeczy miały już w XVI wieku: pojawiające się wtedy nowe i n d u s t r i e tworzyli najczęściej głównie parweniusze[47].

Działalność na przykład banku czy handlu hurtowego nastawionego na eksport, albo też dużego interesu w handlu detalicznym, już to w końcu nakładcy produkowanych przez chałupników towarów są możliwe z pewnością jedynie w formie kapitalistycznego przedsiębiorstwa. Mimo to wszystkie one mogą być prowadzone w ściśle tradycjonalistycznym duchu: transakcje wielkich banków emisyjnych n i e m o g ą wyglądać inaczej; zamorski handel całych epok wspierały monopole i reglamentacje o ściśle tradycjonalistycznym charakterze; w handlu detalicznym (a nie mamy tu na myśli drobnych, pozbawionych kapitału wałkoni wołających dziś o państwową pomoc) rewolucjonizacja kładąca kres dawnemu tradycjonalizmowi jest jeszcze w pełnym toku – przewrót podobny do tego, który rozsadził stare formy systemu nakładczego, spokrewnione ze współczesnym chałupnictwem tylko przez jego formę. Jak przebiega ta rewolucjonizacja i co oznacza, unaocznimy tu – choć są to rzeczy znane – znów na swoistym przykładzie.

Do połowy poprzedniego stulecia życie nakładcy, przynajmniej w niektórych branżach kontynentalnego przemysłu włókienniczego[48], było, z punktu widzenia naszych dzisiejszych pojęć, całkiem spokojne. Można je sobie przedstawić następująco: chłopi przychodzili ze swymi tkaninami – często (len) wytworzonymi jeszcze głównie czy w całości z wy-

produkowanych przez nich samych surowców – do miasta, w którym mieszkali nakładcy i po pieczołowitej, często urzędowej kontroli jakości otrzymywali za nie zwykłe ceny. Klientami nakładców, w przypadku zbytu na większe odległości, byli pośrednicy handlowi, którzy także przyjeżdżali do miasta, kupowali najczęściej jeszcze nie wedle wzoru, lecz przyjętej jakości z magazynu, albo też zamawiali towary (wtedy na długo przed terminem dostawy), które z kolei były zamawiane u chłopów. Nakładca objeżdżał klientów, jeśli w ogóle, to rzadko, w dużych odstępach czasu, poza tym wystarczała korespondencja i, w coraz większym zakresie, przesyłanie wzorów. Umiarkowana liczba godzin spędzonych w kantorze – może 5–6 dziennie, czasem o wiele mniej, w czasie kampanii, o ile coś takiego wchodziło w grę, więcej – nie najgorszy zarobek, wystarczający do przyzwoitego życia, a w dobrych czasach do odłożenia małego majątku, z reguły relatywnie łatwe znoszenie konkurentów zgadzających się co do zasad interesów, codzienna długa wizyta w „resursie", a potem wieczorem jeszcze kufel piwa, krąg przyjaciół, i w ogóle stateczne tempo życia.

Była to pod każdym względem „kapitalistyczna" f o r m a organizacji, jeśli się zważy na czysto kupiecko-interesowny charakter przedsiębiorcy, na fakt nieodzowności posłużenia się kapitałami, którymi obracał interes, w końcu na obiektywną stronę ekonomicznej działalności czy na rodzaj buchalterii. Ale była to „tradycjonalistyczna" gospodarka, jeśli się zważy na d u c h a ożywiającego przedsiębiorcę: tradycyjny poziom życia, tradycyjna wysokość zysku, tradycyjny rozmiar pracy, tradycyjny sposób prowadzenia interesów i stosunków z robotnikami, a także z istoty tradycyjnym kręgiem klientów, pozyskiwania klientów i zbytu panowały w tej działalności, stanowiły podstawę – można by powiedzieć – „etosu" tej grupy przedsiębiorców.

W pewnym momencie jednak to wygodne życie zostało nagle zburzone, i to nierzadko bez jakiejkolwiek zasadniczej zmiany f o r m y organizacji – na przykład przejścia do

zamkniętego zakładu, do mechanicznego krosna itp. A doszło do tego często wyłącznie przez to, że jakiś młody człowiek z jednej z zaangażowanych w te przedsięwzięcia rodzin nakładców przeniósł się z miasta na wieś, starannie wybrał dla swych potrzeb tkaczy, zwiększał stopniowo ich zależność i kontrolę, i tak wychował chłopów na robotników, z drugiej strony przejął zbyt w całości w swoje ręce, przez możliwie bezpośrednie kontakty z ostatecznymi odbiorcami, detalistami, osobiście werbował klientów, objeżdżał ich regularnie co rok, przede wszystkim jednak potrafił dostosować jakość produktów całkowicie do ich potrzeb i życzeń, „przykroić" do ich gustów, a zarazem zaczął trzymać się zasady: „niższa cena, większy zbyt". I powtórzyło się to, co zawsze i wszędzie jest skutkiem takiego procesu „racjonalizacji": kto nie pnie się w górę, ten spada. Idyllę zakończyła rozpoczynająca się zajadła walka konkurencyjna, zyskano znaczne majątki i nie ulokowano ich na procent, lecz stale na nowo inwestowano w interes, dawny zasobny i wygodny poziom życia ustąpił surowej trzeźwości, u tych, którzy dołączyli się i awansowali dlatego, bo c h c i e l i nie używać, lecz zarabiać, u tych, którzy pozostali przy dawnym stylu, bo m u s i e l i się ograniczać[49]. I – o co nam tu przede wszystkim chodzi – w takich sytuacjach z reguły to n i e przypływ nowych p i e n i ę d z y doprowadził do tego przewrotu (w kilku znanych mi przypadkach ten cały proces rewolucjonizowania został zapoczątkowany z paru tysiącami kapitału pożyczonymi od krewnych), ale nowy d u c h, właśnie „duch nowoczesnego kapitalizmu", który właśnie wkroczył. Pytanie o impulsy ekspansji nowoczesnego kapitalizmu nie jest w pierwszym rzędzie pytaniem dotyczącym pochodzenia dających się spożytkować kapitalistycznie zasobów pieniędzy, lecz przede wszystkim rozwoju kapitalistycznego ducha. Tam, gdzie staje się żywotny i może oddziaływać, s t w a r z a sobie zasoby pieniędzy jako środki swego działania, a nie odwrotnie[50]. Tyle że jego wkroczenie zwykle nie było pokojowe. Rzeka nieufności, czasem nienawiści, przede wszystkim moralnego oburzenia występowała z reguły przeciw pierwszemu nowatorowi, często

– znam wiele takich przypadków – rozpoczynało się formalne tworzenie legend o tajemniczych stronach jego dotychczasowego życia. Nikt nie jest na tyle bezstronny, by łatwo było mu przyznać, że właśnie takiego przedsiębiorcę „nowego stylu" tylko niezwykle silny charakter mógł uchronić przed utratą trzeźwego panowania nad sobą, przed moralnym i ekonomicznym załamaniem, że, oprócz jasności spojrzenia i energii, to przede wszystkim jednak także całkiem określone i wybitne „etyczne" cechy są tymi, które przy takich innowacjach zyskują mu po prostu nieodzowne zaufanie klientów i robotników, zachowują siłę ducha pozwalającą na przezwyciężenie niezliczonych oporów, przede wszystkim jednak w ogóle umożliwiły nieskończenie bardziej intensywną pracę, której wymaga się teraz od przedsiębiorcy, a której nie sposób pogodzić z wygodnym używaniem życia – tyle że etyczne cechy swoiście innego r o d z a j u niż te, adekwatne wobec tradycjonalizmu przeszłości.

I podobnie z reguły to nie lekkomyślni i pozbawieni skrupułów spekulanci, ludzie o naturach ekonomicznych ryzykantów, jakich spotykamy we wszystkich epokach dziejów gospodarki, czy po prostu „wielcy finansiści" spowodowali ten z zewnętrznego punktu widzenia nieznaczący, a jednak dla przeniknięcia ekonomicznego życia tym nowym duchem decydujący zwrot, lecz ludzie wzrastający w twardej szkole życia, ryzykujący i rozważający zarazem, przede wszystkim jednak t r z e ź w o i s t a l e, ściśle i w pełni oddani sprawie, o swoiście mieszczańskich poglądach i „zasadach".

Jednak większość skłonna jest wierzyć, że te o s o b i s t e moralne cechy nie mają w sobie nic wspólnego z jakimikolwiek etycznymi maksymami, a tym bardziej ideami religijnymi, że w tej domenie w istocie coś negatywnego: zdolność w y ł a m a n i a się z przekazanych nam tradycji, a więc najpewniej liberalne „oświecenie", jest adekwatną podstawą takiego sposobu życia w interesach. I w rzeczy samej d z i ś powszechnie tak właśnie jest. Nie tylko z reguły brak jest odniesień sposobu życia do religijnych punktów wyjścia, lecz także tam, gdzie odniesienie takie istnieje, ma zwykle, przynajmniej

w Niemczech, negatywny charakter. Takie przepełnione „duchem kapitalistycznym" natury są zwykle d z i ś, jeśli nie wprost wrogie Kościołowi, to jednak indyferentne. Myśl o pobożnej nudzie raju jest dla ich czynnych natur niezbyt kusząca, religia zdaje się im środkiem odwodzenia ludzi od pracy na tej ziemi. Jeśli spytalibyśmy ich o „sens" ich bezustannych zabiegów, których nigdy nie zadowala własne posiadanie, i które dlatego właśnie, przy zorientowaniu życia wyłącznie na ten świat, muszą wydawać się bezsensowne, to odpowiedzieliby, o ile w ogóle znaleźliby jakąś odpowiedź, czasem: „troska o dzieci i wnuki", częściej jednak i – ponieważ ten motyw w sposób widomy nie jest dla nich swoisty, lecz oddziaływał także w przypadku „tradycjonalistów" – słusznie po prostu, że interes ze swoją ciągłą pracą stał się dla nich „nieodzowny do życia". To jest w rzeczy samej jedyna właściwa motywacja, która zarazem wyraża to, co z punktu widzenia własnego szczęścia, wydaje się w tym sposobie życia tak i r r a c j o n a l n e, skoro w nim to człowiek jest dla interesu, a nie odwrotnie. Oczywiście odgrywa przy tym pewną rolę poczucie władzy i poważanie, jakie gwarantuje sam fakt posiadania: tam, gdzie fantazja całego narodu orientuje się na czysto ilościową wielkość, jak w Stanach Zjednoczonych, tam romantyka liczb oddziałuje przez swój zniewalający czar na „poetów" wśród kupców. Ale poza tym i powszechnie to nie rzeczywiście czołowi, a zwłaszcza nie stale odnoszący sukcesy przedsiębiorcy dają się jej porwać. A tym bardziej zmierzanie do przystani w postaci fideikomisu i nadanego szlacheckiego tytułu, z synami, którzy przez swe zachowanie na uniwersytecie i w korpusie oficerskim starają się ukryć swe pochodzenie: typowe koleje życia niemieckich rodzin kapitalistycznych parweniuszy, stanowią epigoński produkt dekadencji. „Typ idealny" kapitalistycznego przedsiębiorcy[51], który reprezentowany był także u nas przez pojedyncze doskonałe przykłady, nie ma nic wspólnego z takim prostackim lub subtelnym parweniuszostwem. Unika on zarówno ostentacji, niepotrzebnych wydatków, jak i świadomego

wykorzystywania swej władzy, i przyjmowania, dla niego raczej niewygodnych, zewnętrznych oznak społecznego poważania, jakim się cieszy. Jego sposób życia cechuje, mówiąc innymi słowy, często – i właśnie do historycznego znaczenia tego ważnego dla nas zjawiska wrócimy jeszcze – pewien ascetyczny rys, który objawił się jasno w cytowanym wcześniej „kazaniu" Franklina. Wcale nie rzadko, lecz całkiem często spotykamy u niego pewną dozę zimnej skromności, która jest o wiele bardziej szczera, niż owa rezerwa, jaką tak mądrze zaleca Benjamin Franklin. Ze swego bogactwa „nie ma nic" dla siebie – poza irracjonalnym poczuciem dobrego „wykonywania zawodu".

Jednak t o właśnie jest tym, co prekapitalistycznemu człowiekowi wydaje się tak niepojęte i zagadkowe, tak brudne i godne pogardy. Fakt, że ktoś może uczynić wyłącznym celem pracy całego życia myśl, by kiedyś zejść do grobu obciążony wielką materialną wagą pieniędzy i dóbr, można, jego zdaniem, wyjaśnić jedynie jako produkt perwersyjnego popędu: „*auri sacra fames*".

W czasach współczesnych, zważywszy na nasze instytucje polityczne, prawa prywatnego, rynku, formy działalności i strukturę właściwą naszej gospodarce, można by rozumieć tego „ducha" kapitalizmu, jak mówiliśmy, jako czysty produkt przystosowania. Porządek gospodarki kapitalistycznej potrzebuje tego oddania „zawodowi" polegającemu na zarabianiu pieniędzy: jest ono tym typem zachowania się w stosunku do zewnętrznych dóbr, które jest wobec owej struktury tak adekwatne, tak ściśle powiązane z warunkami zwycięstwa w ekonomicznej walce o byt, że o jakimś koniecznym powiązaniu owego „chrematystycznego" sposobu życia z jakimś jednolitym „światopoglądem" d z i ś w rzeczy samej nie może już być mowy. Ów sposób życia nie potrzebuje już wsparcia w postaci przyzwolenia jakichś religijnych władz i uznaje wpływ kościelnych norm na życie gospodarcze, o ile jest on w ogóle odczuwalny, za hamulec równy państwowej reglamentacji. To konstelacje interesów związane z polityką

handlową i polityką społeczną określają zwykle „światopogląd". Kto w swym sposobie życia nie dopasowuje się do warunków kapitalistycznego sukcesu, skazany jest na upadek lub na to, że nie zajdzie wysoko. Ale są to zjawiska czasów, w których nowoczesny kapitalizm, zwyciężywszy, wyemancypował się spod dawnych punktów oparcia. Skoro niegdyś jedynie w sojuszu z kształtującymi się nowoczesnymi państwami rozsadził dawne formy średniowiecznego regulowania gospodarki, to coś podobnego mogłoby się zdarzyć – póki co przyjmijmy taką hipotezę – z jego odniesieniami do władz religijnych. Czy i w jakim sensie do tego d o s z ł o, tego nie będziemy tu rozważać. Fakt, że owo ujęcie zarabiania pieniędzy jako zobowiązującego człowieka celu samego w sobie, jako „zawodu", sprzeczne było z moralnym poczuciem całych epok, nie potrzebuje niemal dowodu. W przejętym przez prawo kanoniczne, wtedy uważanym za autentyczne (podobnie jak zdanie w Ewangelii o procencie[52]), twierdzeniu „*Deo placere vix potest*", dotyczącym działalności kupca, w określeniu dążenia do zysku przez Tomasza jako *turpitudo* (odnoszącym się także do nieuchronnego i dlatego etycznie dozwolonego osiągnięcia zysku), zawierał się już, w porównaniu z radykalnie antychrematystycznymi poglądami całkiem znaczących kręgów, spory k r o k n a p r z ó d katolickiej doktryny w stronę interesów, powiązanych tak ściśle politycznie z Kościołem, pieniężnych władz miast włoskich[53]. I także tam, gdzie doktryna akomodowała się w jeszcze większej mierze, jak zwłaszcza na przykład u Antonina Florenckiego, nigdy jednak nie znikało całkowicie poczucie, że w przypadku aktywności zorientowanej na zarabianie jako cel sam w sobie chodzi w zasadzie o *pudendum*, do którego tolerowania zmuszały jedynie istniejące porządki życia. Niektórzy ówcześni etycy, przede wszystkim ze szkoły nominalistycznej, uznawali wykształcone już zaczątki form kapitalistycznych interesów za dane, i starali się ukazać je jako dozwolone, przede wszystkim handel jako konieczny, zaś rozwijaną w nim „*industria*" jako prawomocne źródło zysku i etycznie nie naganną – nie bez

sprzeczności – ale „ducha" kapitalistycznego zarabiania panująca nauka odrzucała jako *turpitudo*, a przynajmniej nie mogła mu przypisywać pozytywnej wartości etycznej. „Moralne" poglądy Benjamina Franklina byłyby po prostu nie do pomyślenia. Takie było przede wszystkim ujęcie samych zaangażowanych kapitalistycznych kręgów: praca ich życia była, jeśli stali na gruncie kościelnej tradycji, w najlepszym przypadku, czymś moralnie indyferentnym, tolerowanym, ale mimo wszystko, już choćby wobec stałego niebezpieczeństwa kolizji z kościelnym zakazem lichwy, czymś z punktu widzenia zbawienia wątpliwym: całkiem znaczne sumy, o czym świadczą źródła, w momencie śmierci bogatych ludzi zasilały, jako „daniny sumienia", kościelne instytuty, albo czasem oddawano je wcześniejszym dłużnikom jako bezprawnie odebraną im „*usura*". Inne stanowisko zajmowały – oprócz heretyckich i uznawanych za wątpliwe orientacji – jedynie kręgi patrycjatu, odrzucające już wewnętrznie tradycję. Ale także sceptyczne i niezwiązane wewnętrznie z Kościołem natury zwykle wyrównywały z nim swe rachunki przez ryczałtowe sumy[54], bo jednak było to lepsze ubezpieczenie w obliczu niepewności stanu po śmierci i dlatego, że (przynajmniej wedle bardzo powszechnego swobodnego ujęcia) zewnętrzne podporządkowanie nakazom Kościoła wystarczało do zbawienia. Właśnie w tym wychodzi wyraźnie na jaw to, że we w ł a s n y m ujęciu samych zainteresowanych ich czyny albo sytuowały się p o z a moralnością, albo były wprost z nią s p r z e c z n e. Jak zatem doszło do tego, że to, w najlepszym razie, moralnie tolerowane zachowanie przekształciło się w „zawód" w sensie Benjamina Franklina? Jak można historycznie wyjaśnić fakt, że w centrum kapitalistycznego rozwoju ówczesnego świata, we Florencji XIV i XV wieku, pieniężnym i kapitałowym rynku wszystkich politycznych mocarstw, za moralnie wątpliwe lub co najwyżej tolerowane uważano to, co w zaściankowo-drobnomieszczańskich stosunkach Pensylwanii XVIII stulecia, gdzie brak pieniędzy stale zagrażał gospodarce popadnięciem w naturalną wymianę, gdzie nie było śladu większych przemys-

łowych przedsiębiorstw, a banki istniały w zaczątkowej postaci, mogło uchodzić za treść godnego moralnej pochwały, a nawet nakazywanego sposobu życia? Całkowitym nonsensem byłoby tu mówienie o „odzwierciedleniu" stosunków „materialnych" w „idealnej nadbudowie". W jakim ideowym kręgu pojawiło się zatem zaliczenie aktywności zewnętrznie zorientowanej jedynie na zysk do kategorii „zawodu", wobec którego jednostka czuła się z o b o w i ą z a n a? Bo właśnie ta myśl zapewniła etyczną podbudowę i wsparcie sposobowi życia przedsiębiorcy „nowego stylu".

Niektórzy – jak Sombart w często udanych i stymulujących wywodach – uznali za podstawowy motyw nowoczesnej gospodarki w ogóle „ekonomiczny racjonalizm". Niewątpliwie słusznie, jeśli rozumie się przez to zwiększenie produktywności pracy, które, przez rozczłonkowanie procesu produkcji, odwołujące się do n a u k o w y c h punktów widzenia, usunęło jego spętanie przez „organiczne", z natury dane ograniczenia człowieka. Ten proces racjonalizacji w domenie techniki i ekonomiki zdeterminował niewątpliwie także istotną część „ideałów życiowych" nowoczesnego mieszczańskiego społeczeństwa: praca w służbie racjonalnego ukształtowania zaopatrzenia ludzkości w dobra materialne jawiła się reprezentantom „kapitalistycznego ducha" bez wątpienia zawsze także jako jeden z celów przesądzających o kierunku pracy ich życia. Wystarczy przeczytać na przykład opis wysiłków Franklina w służbie komunalnych *improvements* w Filadelfii, by uchwycić tę samo przez się zrozumiałą prawdę. Radość i duma, że ludziom „dało się pracę", że współdziałało się w ekonomicznym „rozkwicie" rodzinnego miasta w owym, odnoszącym się do statystyki ludności i handlu, sensie tego słowa, który wiąże z nim kapitalizm – wszystko to stanowi oczywiście element swoistej i bez wątpienia „idealistycznie" ujmowanej radości życia nowoczesnych przedsiębiorców. I podobnie naturalnie jedną z fundamentalnych cech kapitalistycznej gospodarki prywatnej jest to, że jest zracjonalizowana dzięki ścisłej r a c h u n k o w e j kalkulacji, planowo i trzeźwo zorientowana

na dążenie do gospodarczego sukcesu, w przeciwieństwie do żyjących z dnia na dzień chłopów, uprzywilejowanej bezmyślności dawnego rzemiosła cechowego i „ryzykanckiego kapitalizmu" wykorzystującego polityczne szanse i irracjonalną spekulację.

Wydaje się zatem, jakby rozwój „kapitalistycznego ducha" zrozumieć można było najprościej jako cząstkowe zjawisko w całościowym rozwoju racjonalizmu i należało go wywieść z jego zasadniczego stanowiska wobec ostatecznych problemów życia. Z historycznego punktu widzenia zatem protestantyzm wchodziłby w grę wyłącznie w roli „przedplonu" czysto racjonalistycznego pojmowania życia. Jeśli jednak serio podejmujemy taką próbę, okazuje się, że takie proste ujęcie problemu nie jest możliwe już z tej racji, że dziejów racjonalizmu w ż a d n y m r a z i e nie cechuje rozwój postępujący p a r a l e l n i e w poszczególnych domenach życia. Racjonalizacja prawa prywatnego na przykład, jeśli utożsamiać ją z pojęciowym uproszczeniem i podziałem materii prawa, osiągnęła swą dotychczas najwyższą formę w prawie rzymskim późnej starożytności, a pozostała najbardziej zacofana w niektórych ekonomicznie najbardziej zracjonalizowanych krajach, zwłaszcza w Anglii, gdzie renesansowi prawa rzymskiego w swoim czasie stawiła opór władza wielkich cechów prawniczych, podczas gdy jego panowanie na katolickich terytoriach Europy Południowej trwało nieprzerwanie. Siedliskiem odnoszącej się wyłącznie do tego świata, racjonalnej filozofii XVIII wieku nie były jedynie czy nawet przede wszystkim kapitalistycznie wysoko rozwinięte kraje. Wolterianizm jest i dziś jeszcze popularny wśród znacznej części wyższych i – co w praktyce ważniejsze – średnich warstw właśnie w romańsko-katolickich krajach. A tym bardziej jeśli „praktyczny racjonalizm" rozumie się jako ten rodzaj sposobu życia, który świadomie odnosi świat do interesów p o j e d y n c z e j j e d n o s t k i w tym świecie, i z tego punktu widzenia osądza, to ten styl życia był, i jest dziś jeszcze, niezwykle typową osobliwością narodów „*liberum arbitrium*", które Włosi

i Francuzi mają we krwi; a mogliśmy się już przekonać, że w żadnym razie nie jest to gleba szczególnie sprzyjająca rozwojowi tego stosunku człowieka do jego „zawodu" jako zadania, jakiego potrzebuje kapitalizm. Można bowiem – i to proste twierdzenie, o którym się często zapomina, powinno rozpoczynać każde studium zajmujące się „racjonalizmem" – „racjonalizować" życie z niezwykle różnorodnych ostatecznych punktów widzenia i wedle całkiem odmiennych orientacji. „Racjonalizm" jest pojęciem historycznym, zawierającym w sobie całą masę przeciwieństw, i przedmiotem naszych badań będzie właśnie pytanie, dzieckiem jakiego ducha była ta konkretna forma „racjonalnego" myślenia i życia, z której wyrosła owa idea „zawodu" i owo – jak się przekonaliśmy, z punktu widzenia czysto eudajmonistycznych własnych interesów tak irracjonalne – oddanie się p r a c y zawodowej, które było, i jest nadal, jednym z charakterystycznych elementów naszej kapitalistycznej kultury. N a s interesuje tu właśnie pochodzenie owego i r r a c j o n a l n e g o elementu zawierającego się w tym, i każdym, pojęciu „zawodu".

3. Koncepcja zawodu Lutra. Cel badania

Nie sposób nie dostrzec, że już w niemieckim s ł o w i e „*Beruf*", tak samo jak, i może jeszcze wyraźniej, w angielskim „*calling*" przynajmniej w s p ó ł b r z m i pewne religijne wyobrażenie: postawionego przez Boga z a d a n i a, a im bardziej akcentujemy to słowo w konkretnym przypadku, tym uchwytniejsze się ono staje. Jeśli natomiast prześledzimy to słowo w dziejach i w językach wysoko rozwiniętych kultur, to okazuje się przede wszystkim, że narody w przeważającej mierze katolickie, podobnie jak klasyczna starożytność, nie znają wyrażenia o podobnym zabarwieniu do określenia tego, co my nazywamy „zawodem" (w sensie pozycji w życiu, określonego zakresu pracy)[55], podczas gdy istnieje ono we w s z y s t k i c h narodach w przeważającej mierze protestanckich. Okazuje się także, że decyduje o tym nie jakaś uwarun-

kowana etnicznie swoistość tych języków, że nie jest to na przykład wyraz jakiegoś „germańskiego ducha narodowego", lecz że słowo to w jego dzisiejszym sensie wywodzi się z przekładów Biblii, i to z ducha tłumaczy, a nie z ducha oryginału[56]. Jak się zdaje, w luterańskim przekładzie Biblii posłużono się nim po raz pierwszy, zupełnie w naszym dzisiejszym znaczeniu, w jednym miejscu Mądrości Syracha (11, 20 i 21)[57]. Wkrótce potem szybko zyskało ono dzisiejsze znaczenie w świeckim języku wszystkich narodów protestanckich, podczas gdy przedtem w świeckiej literaturze nie znajdujemy żadnych zaczątków takiego sensu tego słowa, i również w kazaniach, wedle mojej wiedzy, wyłącznie u jednego z niemieckich mistyków, który wywarł wpływ na Lutra.

I podobnie jak znaczenie tego słowa, również i myśl – możemy założyć, że sprawa ta jest znana – była nowa, była produktem reformacji. Przy czym nie jest tak, że pewne zaczątki owego uznania codziennej pracy w świecie, jakie zawiera się w tym pojęciu zawodu, nie pojawiały się już w średniowieczu, a nawet w (późnohellenistycznej) starożytności – o tym będzie mowa później. Bezwarunkowo nowe było w każdym razie przede wszystkim jedno: uznanie spełniania obowiązku w świeckim zawodzie za najwyższą treść, jaką zyskać może w ogóle moralna aktywność. To właśnie nieuchronnym skutkiem tego było przedstawienie religijnego znaczenia codziennej pracy w świecie, i pojawienie się po raz pierwszy pojęcia zawodu w tym właśnie sensie. W pojęciu „zawodu" wyraża się zatem ten centralny dogmat wszelkich protestanckich wyznań, który odrzuca katolickie rozróżnienie chrześcijańskich nakazów moralnych na „*praecepta*" i „*consilia*", i jako jedyny środek życia podobającego się Bogu zna nie przelicytowywanie wewnątrzświatowej moralności przez mnisią ascezę, lecz wyłącznie spełnianie wewnątrzświatowych obowiązków, jakie wynikają z pozycji życiowej jednostki, i przez to stają się jej „zawodem".

U Lutra[58] myśl ta rozwijała się w ciągu pierwszych dziesięciu lat jego reformatorskiej aktywności. Na początku,

całkiem w sensie przeważającej średniowiecznej tradycji reprezentowanej na przykład przez Tomasza z Akwinu[59], praca w świecie, choć chciana przez Boga, należy wedle niego do porządku stworzenia, jest nieodzowną naturalną podstawą życia wierzącego, moralnie w sobie indyferentną, jak jedzenie i picie[60]. Ale wraz z jasnym wywiedzeniem konsekwencji z myśli „*sola fide*" i wraz z pojawiającym się w rezultacie, i podkreślanym coraz mocniej, przeciwieństwem wobec „dyktowanych przez diabła", katolickich „rad ewangelicznych" mnichów wzrasta znaczenie zawodu. Mnisi sposób życia jest teraz nie tylko dla usprawiedliwienia przed Bogiem oczywiście całkiem bezwartościowy, lecz także uznawany za produkt egoistycznego braku miłości, uchylającego się od obowiązków w świecie. W przeciwieństwie do tego zawodowa praca w świecie jawi się jako zewnętrzny wyraz miłości bliźniego, co uzasadniane jest wprawdzie w wysoce oderwany od życia sposób i w niemal groteskowej opozycji wobec znanych twierdzeń Adama Smitha[61], szczególnie przez wskazanie na to, że podział pracy zmusza każdego, by pracował dla i n n y c h. Jednak to, jak widzimy, z istoty scholastyczne uzasadnienie znika wkrótce, i pozostaje, podkreślane z rosnącą siłą, wskazanie na to, że spełnianie wewnątrzświatowych obowiązków w każdych okolicznościach jest jedyną drogą podobania się Bogu, że ono, i tylko ono, jest wolą Boga, i że dlatego każdy dozwolony zawód ma przed Bogiem równą wartość[62].

Fakt, że ta moralna kwalifikacja zawodowego życia w świecie była jednym z najdonioślejszych, przez wzgląd na swe konsekwencje, dokonań reformacji, i to szczególnie Lutra, jest niewątpliwy i można go uznać wprost za oczywistość[63]. Przepaść oddziela to ujęcie od zapiekłej nienawiści, z jaką kontemplacyjny nastrój P a s c a l a odrzuca – wedle jego najgłębszych przekonań, dające się wyjaśnić tylko przez odwołanie do próżności czy sprytu – uznanie oddziaływania w świecie[64], a jeszcze większa naturalnie od wielkodusznego utylitarystycznego d o s t o s o w a n i a do świata, do jakiego

doprowadził jezuicki probabilizm. Jak wyglądało w szczegółach praktyczne znaczenie owego dokonania protestantyzmu – ta sprawa jest powszechnie raczej niejasno odczuwana niż jasno poznana.

Przede wszystkim nie jest chyba konieczne stwierdzenie, że na przykład Lutra nie należy uznawać za wewnętrznie spokrewnionego z „kapitalistycznym duchem" w sensie, jaki wiązaliśmy dotąd z tym słowem, czy też w ogóle w jakimkolwiek sensie. Już te kościelne kręgi, które zwykle najgorliwiej sławią ten „czyn" reformacji, nie są dziś w całości w żadnym razie przyjaciółmi kapitalizmu w jakimkolwiek sensie. A tym bardziej sam Luter niewątpliwie odrzuciłby zdecydowanie powinowactwo z zasadami, które objawiają się u Franklina. Naturalnie nie należy traktować tu jako symptomu jego skarg na wielkich kupców, Fuggerów[65] i im podobnych. Bo walkę przeciw prawnie lub faktycznie u p r z y w i l e j o w a n e m u położeniu poszczególnych wielkich kompanii handlowych w XVI i XVII wieku można przyrównać w największej mierze do współczesnych kampanii przeciw trustom, i jest ona w równie małym stopniu co ta ostatnia już w sobie wyrazem tradycjonalistycznych zasad. Przeciw nim, przeciw lombardom i „trapezytom", przeciw wspieranym przez anglikanizm, królów, parlamenty Anglii i Francji monopolistom, wielkim spekulantom i bankierom prowadzili zajadłą walką także purytanie, podobnie jak hugonoci[66]. Po bitwie pod Dunbar (wrzesień 1650) Cromwell pisał do Długiego Parlamentu: „Usuńcie, proszę, nadużycia wszystkich zawodów; a jeśli istnieje i taki, który czyni wielu biednymi, by niewielu uczynić bogatymi, to nie służy to państwu", choć, z drugiej strony, można go uznawać za cechującego się całkiem swoistym „kapitalistycznym" sposobem myślenia[67]. Natomiast w licznych wywodach Lutra skierowanych przeciw lichwie i w ogóle pobieraniu procentu wychodzi na jaw bez wątpienia jego, w porównaniu z późną scholastyką, wprost (z kapitalistycznego punktu widzenia) „zacofane" ujęcie istoty kapitalistycznego zarabiania[68]. Należy tu naturalnie zwłaszcza przezwyciężony

już przez Antonina Florenckiego argument o bezproduktywności pieniądza. Jednak wdawanie się w szczegóły nie jest tu potrzebne, bo, przede wszystkim, idea „zawodu" w r e l i g i j n y m sensie mogła w swych konsekwencjach dla wewnątrzświatowego sposobu życia przybierać bardzo różnorodne postacie. Dokonaniem reformacji jako takiej było zrazu wyłącznie to, że, w przeciwieństwie do katolickiego ujęcia, zwiększył się znacznie moralny akcent i religijne p r e m i e wiązane z wewnątrzświatową, zawodowo pojmowaną pracą. To, jak rozwijała się idea „zawodu", która to objawiła, zależało od swoistego kształtu, jaki pobożność przybrała w poszczególnych Kościołach reformacyjnych. Autorytet Biblii, z której Luter we własnym mniemaniu przejął ideę zawodu, był w sobie w zasadzie korzystniejszy dla tradycjonalistycznej interpretacji. Zwłaszcza Stary Testament – który nie znał w ogóle przelicytowywania wewnątrzświatowej moralności w autentycznej profecji, a gdzie indziej znał je wyłącznie w pojedynczych, izolowanych rudymentach i zaczątkach – całkiem podobnej idei religijnej nadał ściśle to znaczenie, że każdy powinien pozostać przy swym „utrzymaniu" i pozwolić bezbożnym na dążenie do zysku: taki jest sens wszystkich tych miejsc, które mówią wprost o działaniu w świecie. Dopiero Talmud stoi tu po części – ale także nie zasadniczo – na innym gruncie. Osobiste stanowisko J e z u s a charakteryzuje z klasyczną czystością typowa antyczno-orientalna prośba: „chleba naszego powszedniego daj nam d z i s i a j", a przymieszka radykalnego odrzucenia świata, która objawia się w „μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας", wykluczała jakiekolwiek b e z p o ś r e d n i e nawiązanie nowoczesnej idei zawodu do niego osobiście[69]. Apostolska epoka chrześcijaństwa, która dochodzi do głosu w Nowym Testamencie, zwłaszcza Paweł, zajmuje wobec zawodowego życia w świecie, w rezultacie eschatologicznych oczekiwań, jakie przepełniały owe pierwsze pokolenia chrześcijan, albo indyferentne, albo także z istoty tradycjonalistyczne stanowisko: skoro wszystko czeka na przyjście Pana, to niech każdy pozostanie w tym stanie i w tej

działalności w świecie, w jakich zastało go „powołanie" Pana, i niech pracuje jak dotąd, dzięki temu jako biedny nie stanie się ciężarem dla braci – bo i tak to długo nie potrwa. Luter czytał Biblię przez okulary swego ogólnego nastroju, a on w toku jego rozwoju mniej więcej między rokiem 1518 i 1530 nie tylko pozostał tradycjonalistyczny, lecz stawał się tradycjonalistyczny w coraz większej mierze[70].

W pierwszych latach jego reformatorskiej aktywności dominowało u niego, w rezultacie uznania zawodu za należący w istocie do porządku stworzenia, w odniesieniu do r o d z a j u działalności w świecie ujęcie wewnętrznie pokrewne eschatologicznej indyferencji Pawła, która objawia się w Pierwszym liście do Koryntian (1 Kor 7)[71]: można być zbawionym w każdym stanie, w krótkiej pielgrzymce życia bezsensowne jest przywiązywanie wagi do r o d z a j u zawodu. A dążenie do materialnego zysku przekraczającego własne potrzeby musi uchodzić dlatego za symptom braku stanu łaski i, skoro zdaje się być możliwe wyłącznie na koszt innych, za coś godnego potępienia[72]. Rosnącemu spleceniu ze sprawami świata towarzyszy rosnące uznanie znaczenia pracy zawodowej. Przez to zarazem konkretny zawód jednostki uważany jest w coraz większej mierze za szczególny rozkaz Boga, by spełniać obowiązki t e j konkretnej pozycji, jaką wskazało jej Boskie zrządzenie. A gdy po walkach z „fanatykami" i chłopskich buntach obiektywny historyczny porządek, w jakim jednostkę umieszcza Bóg, staje się dla Lutra w coraz to większym stopniu bezpośrednim objawem woli Boga[73], coraz mocniejsze podkreślanie zrządzeń opatrzności także w pojedynczych momentach życia prowadzi w coraz większej mierze do, odpowiadającego idei „poddawania się", tradycjonalistycznego zabarwienia: jednostka powinna zasadniczo p o z o s t a ć w tym zawodzie i stanie, w którym Bóg ją raz umieścił, i w swych dążeniach nie wykraczać poza granice tej danej jej pozycji życiowej. Jeśli ekonomiczny tradycjonalizm był na początku wynikiem pawłowej indyferencji, to później staje się objawem coraz intensywniejszej wiary w opatrzność[74], która utożsamia

bezwarunkowe posłuszeństwo wobec Boga[75] z bezwarunkowym podporządkowywaniem się danej sytuacji. W ten sposób Luter nie dotarł do opierającego się na zdecydowanie nowej, czy też w ogóle na zasadniczej, podstawie powiązania pracy zawodowej z zasadami religijnymi[76]. Czystość nauki, jako jedyne nieomylne kryterium Kościoła, przy której trwał niezmiennie po walkach lat dwudziestych, już sama w sobie hamowała rozwój nowych punktów widzenia w domenie etycznej.

Tak więc u Lutra pojęcie zawodu pozostało tradycjonalistycznie związane[77]. Zawód jest tym, co jako Boskie zrządzenie człowiek ma przyjąć, czemu ma się „poddać": to zabarwienie tłumi inną pojawiającą się ideę, że praca zawodowa jest pewnym, czy też raczej tym przez Boga postawionym zadaniem[78]. A rozwój ortodoksyjnego luteranizmu podkreśla ten rys jeszcze bardziej. Zatem zrazu jedyną etyczną innowacją było coś negatywnego: odrzucenie przelicytowywania obowiązków wewnątrzświatowych przez ascetyczne, powiązane z nakazem posłuszeństwa wobec zwierzchności i poddawania się danej sytuacji życiowej[79]. Jak się o tym jeszcze przekonamy przy omawianiu średniowiecznej etyki religijnej, idei zawodu w tym luterańskim ujęciu torowali już w dużej mierze drogę niemieccy mistycy, zwłaszcza przez zasadnicze zrównanie duchownych i świeckich zawodów u Taulera, i przez niższą wartość przypisywaną tradycyjnym formom ascetycznej zasługi przez uczynki[80], w rezultacie jedynie rozstrzygającego znaczenia ekstatyczno-kontemplacyjnego przyjęcia Bożego ducha przez duszę. Wobec mistyków luteranizm oznacza nawet w pewnym określonym sensie krok wstecz, bo u Lutra – a w jeszcze większej mierze w jego Kościele – psychologiczne podstawy racjonalnej etyki zawodowej, w porównaniu z mistykami (których poglądy w tym punkcie przypominają często po części pietystyczną, a po części kwakierską psychologię wiary[81]), stały się dość niepewne, i to, co jeszcze ukażemy, z tej racji, ponieważ dążenie do ascetycznej samodyscypliny wydawało mu się, jako uświęcanie przez

uczynki, podejrzane i dlatego w jego Kościele musiało w coraz większej mierze schodzić na drugi plan.

Sama idea „zawodu" w luterańskim sensie zatem – i tylko to chcemy tu stwierdzić[82] – miała, jak się o tym przekonaliśmy, w każdym razie wyłącznie problematyczną wagę dla tego, czego m y tu poszukujemy. Nie oznacza to jednak w żadnym razie, że także luterańska forma nowego uporządkowania życia religijnego nie ma praktycznego znaczenia dla obiektów naszych rozważań. Przeciwnie. Tyle że nie sposób go najwyraźniej wywieść b e z p o ś r e d n i o ze stanowiska L u t r a i jego Kościoła wobec świeckiego zawodu, i w ogóle nie jest ono tak łatwo uchwytne jak w przypadku innych odmian protestantyzmu. Powinniśmy zatem rozważyć przede wszystkim takie jego formy, w których łatwiej uchwycić można powiązanie praktyki życia z religijnym punktem wyjścia. Już wcześniej wspomnieliśmy o widomej roli k a l w i n i z m u i protestanckich s e k t w dziejach kapitalistycznego rozwoju. Podobnie jak Luter sądził, że Zwingliego ożywia „inny duch" niż jego samego, tak i jego duchowi potomkowie sądzili zwłaszcza o kalwinizmie. A tym bardziej katolicyzm od zawsze, i do czasów współczesnych, uważał kalwinizm za swego właściwego wroga. Zrazu miało to czysto polityczne przyczyny: jeśli nie można sobie wyobrazić reformacji bez całkiem osobistego religijnego rozwoju Lutra, i była ona trwale duchowo określana przez jego osobowość, to jednak bez kalwinizmu jego dzieło nie byłoby czymś, z zewnętrznego punktu widzenia, trwałym. Ale racje wspólnej katolikom i luteranom odrazy zakorzenione są jednak także w etycznej swoistości kalwinizmu. Już najbardziej powierzchowny rzut oka poucza, że pojawia się tu całkiem odmienny stosunek między życiem religijnym i ziemskim działaniem niż zarówno w katolicyzmie, jak i luteranizmie. Wychodzi to na jaw w literaturze odwołującej się tylko do swoiście religijnych motywów. Porównajmy choćby koniec *Boskiej komedii*, gdy wyzbytego pragnień poetę oglądającego w raju boskie tajemnice zawodzi mowa, z końcem tego poematu, który nazywa

się zwykle „Boską komedią purytanizmu". Milton kończy ostatnią księgę *Raju utraconego*, po opisie wygnania z raju, następująco:

Gdy odwrócili się, ujrzeli całą
Wschodnią granicę Raju, tak niedawno
Ich najszczęśliwszą siedzibę, nad którą
Miecz płomienisty powiewał, a w bramie
Stłoczone lica straszliwe i oręż
Ognisty. Kilka prostych łez wylali,
Lecz je otarli. Gdyż oto przed nimi
Świat cały leżał i mogli wybierać
Miejsce spoczynku. Opatrzność ich wiodła.
A więc dłoń w dłoni i krokiem niepewnym
Z wolna przez Eden ruszyli samotnie.

A nieco wcześniej Michał mówi do Adama:

Dodawaj czyny do wiedzy świadomej,
Dodawaj wiarę, cnotę i cierpliwość,
Umiar i miłość, której inne imię
Poznają kiedyś jako miłosierdzie,
A będzie duszą wszystkich pozostałych;
Wówczas odejdziesz stąd i bez niechęci
Raj ten porzucisz, gdyż Raj będzie w tobie,
Podobny, jednak o wiele szczęśliwszy[83].

Każdy odczuwa natychmiast, że ten najdobitniejszy wyraz poważnego purytańskiego zwrócenia ku światu, czyli: uznania życia w świecie za zadanie, nie przeszedłby przez usta średniowiecznego pisarza. Ale w równie małym stopniu pokrewny jest także luteranizmowi, choćby objawiającemu się w chorałach Lutra i Paula Gerharda. Miejsce tych niejasnych odczuć powinno zająć tu ściślejsze intelektualne sformułowanie i pytanie o wewnętrzne przyczyny tych różnic. Powołanie się na „charakter narodowy" jest nie tylko w ogóle jedynie wyznaniem niewiedzy, lecz jest także, w naszym przypadku, całkiem bezpodstawne. Przypisywanie Anglikom

XVII stulecia jednolitego „charakteru narodowego" byłoby po prostu historycznie nietrafne. „Kawalerowie" i „okrągłogłowi" uważali się nie tylko po prostu za dwie partie, ale za radykalnie odmienne gatunki ludzi, a jeśli przyjrzeć się temu bliżej, trzeba przyznać im rację[84]. I z drugiej strony: charakterologiczne przeciwieństwo angielskiego kupca ryzykanta i starego hanzeaty odkryć można w równie małej mierze jak jakąkolwiek inną głębszą różnicę angielskiej i niemieckiej swoistości w końcu średniowiecza, której nie można by wyjaśnić bezpośrednio odmiennością losów politycznych[85]. Dopiero władza ruchów religijnych – nie ona jedynie, ale jako pierwsza – stworzyła te różnice, które odczuwamy dziś[86].

Jeśli zgodnie z tym przy badaniu stosunków między staroprotestancką etyką i rozwojem kapitalistycznego ducha za punkt wyjścia uznamy dokonania Kalwina, kalwinizmu i innych „purytańskich" sekt, to nie należy mniemać, iż oczekujemy, że odkryjemy twórcę lub reprezentanta tych wspólnot religijnych, dla którego rozbudzenie tego, co nazywamy tu „kapitalistycznym duchem", byłoby w jakimkolwiek sensie c e l e m pracy jego życia. Nie sądzimy, iżby dążenie do dóbr tego świata, pojęte jako cel sam w sobie, którykolwiek z nich uznawał wprost za etyczną wartość. I w ogóle przede wszystkim stwierdzić należy raz na zawsze: programy etycznej reformy nie były dla żadnego z reformatorów – do których zaliczamy, dla naszych analiz, także ludzi takich, jak Menno, George Fox, Wesley – nigdy centralnym punktem. Nie byli oni żadnymi założycielami towarzystw „kultury etycznej" lub reprezentantami humanitarnych dążeń do reform społecznych czy też ideałów kulturowych. Zbawienie dusz, i tylko to, było sednem ich życia i działania. Wszystkie ich etyczne cele i praktyczne oddziaływanie ich nauki były w nim zakorzenione i były włącznie k o n s e k w e n c j a m i czysto religijnych motywów. Dlatego przygotować musimy się na to, że kulturowe oddziaływania reformacji były w dużej części – może nawet z naszego szczególnego punktu widzenia w przeważającej mierze – nieprzewidzianymi i wprost n i e c h c i a n y m i

następstwami pracy reformatorów, często znacznie odchylającymi się lub nawet stojącymi w sprzeczności z tym wszystkim, co sami chcieli urzeczywistnić.

Dlatego dalsze rozważania mogłyby, oczywiście w skromnym zakresie, stanowić wkład do uprzytomnienia sposobu, w jaki w ogóle „idee" oddziałują w dziejach. Żeby jednak nie budzić już w punkcie wyjścia fałszywych wyobrażeń co do sensu, w jakim konstatujemy tu takie oddziaływanie czysto idealnych motywów, pozwolimy sobie, kończąc te wprowadzające wywody, na kilka uwag na ten temat.

W takich studiach nie chodzi – co przede wszystkim chcemy wyraźnie podkreślić – w żadnym razie o próbę w a r t o ś c i o w a n i a ideowej treści reformacji w jakimkolwiek sensie, czy to z punktu widzenia polityki społecznej, czy też samej religii. Przez wzgląd na nasze cele, mamy do czynienia wciąż z tymi stronami reformacji, które autentycznej świadomości religijnej muszą wydawać się peryferyjne i wprost zewnętrzne. Bo przedsięwzięcie nasze polega wyłącznie na tym, by uczynić nieco jaśniejszymi wątki, jakie religijne motywy wniosły do materii rozwoju naszej, wyrosłej z niezliczonych historycznych pojedynczych motywów, nowoczesnej, zorientowanej swoiście na „ten świat" kultury. Pytamy zatem jedynie, co z pewnych charakterystycznych treści tej kultury można by p r z y p i s a ć wpływowi reformacji jako historycznej przyczynie. Musimy przy tym oczywiście odciąć się od poglądu, że reformację można wydedukować jako „konieczną w rozwoju dziejowym" z ekonomicznych przemian. Niezliczone historyczne konstelacje, których nie tylko nie sposób przyporządkować żadnemu „prawu ekonomicznemu", lecz w ogóle żadnemu ekonomicznemu punktowi widzenia jakiegokolwiek rodzaju, zwłaszcza czysto polityczne procesy, musiały współdziałać, by nowo powstałe Kościoły mogły w ogóle dalej egzystować. Ale, z drugiej strony, nie chcemy tu w żadnym razie bronić głupiej, doktrynerskiej tezy[87], że choćby „kapitalistyczny duch" (zawsze w prowizorycznym sensie, jakim posiłkujemy się tutaj) m ó g ł powstać w y-

łącznie jako wynik określonych wpływów reformacji, czy tym bardziej, że kapitalizm jako system gospodarczy jest wytworem reformacji. Już sam fakt, że pewne istotne formy kapitalistycznej działalności w interesach są, jak wiadomo, znacznie starsze niż reformacja, uniemożliwiałby raz na zawsze zajęcie takiego stanowiska. Chcemy tu stwierdzić wyłącznie: czy, i w jakiej mierze, wpływy religijne współdziałały przy jakościowym formowaniu i ilościowej ekspansji tego „ducha" w świecie, i jakie konkretne strony opierającej się na kapitalistycznej bazie kultury wywodzą się z nich. Przy czym, w obliczu niesłychanego przemieszania wzajemnych wpływów między materialnymi podstawami, formami społecznych i politycznych organizacji i duchową treścią epok reformacyjnej kultury, postępować możemy tylko w ten sposób, że przede wszystkim zbadamy, czy, i w jakich punktach, odkryć można określone „powinowactwa z wyboru" między pewnymi formami wiary religijnej i etyką zawodową. Przez to jednak zarazem w miarę możliwości rozjaśnimy rodzaj i ogólny kierunek, w jakim, w rezultacie owych powinowactw z wyboru, ruch religijny oddziaływał na rozwój kultury materialnej. Dopiero potem, gdy stwierdzimy to we w miarę jednoznaczny sposób, można będzie podjąć próbę oceny, w jakim zakresie pojawienie się w dziejach treści nowoczesnej kultury można przypisać owym religijnym, a w jakim innym motywom.

II. Etyka zawodowa ascetycznego protestantyzmu

T r e ś ć: 1. Religijne podstawy wewnątrzświatowej ascezy, s. 114
• 2. Asceza i kapitalistyczny duch, s. 162

1. Religijne podstawy wewnątrzświatowej ascezy

Ascetyczny protestantyzm (w tym sensie tego słowa, jakim posługujemy się tutaj) miał w dziejach zasadniczo cztery nośniki: 1) kalwinizm w t e j p o s t a c i, jaką przybrał w Europie Zachodniej w głównych domenach swego panowania, zwłaszcza w XVII wieku; 2) pietyzm; 3) metodyzm; 4) sekty wyrosłe z ruchu chrzcielnego[88]. Żaden z tych ruchów nie był absolutnie izolowany od innych i także ich odróżnienie od nieascetycznych Kościołów reformacyjnych nie jest ostre. Metodyzm powstał w połowie XVIII wieku w ramach angielskiego Kościoła państwowego i miał być, wedle zamysłów jego twórców, nie tyle nowym Kościołem, ile raczej rozbudzeniem na nowo ascetycznego ducha w ramach starego, i dopiero w toku swego rozwoju, szczególnie po przeniesieniu do Ameryki, został oddzielony od Kościoła anglikańskiego. Pietyzm wyrósł zrazu na gruncie kalwinizmu w Anglii i zwłaszcza w Holandii, pozostał spleciony z ortodoksją przez niedostrzegalne przejścia, a u schyłku XVII wieku, wraz z działalnością Spenera, wkroczył do luteranizmu, po części wyposażony w nowe dogmatyczne fundamenty. Pozostał ruchem w e w n ą t r z Kościoła, i tylko orientacja nawiązująca do Zinzendorfa, w gminie braci morawskich współokreślana przez echa husyckich i kalwińskich wpływów („herrnhuterzy") została zmuszona, jak metodyzm, wbrew swej woli, do osobliwego typu tworzenia sekt. Kalwinizm i ruch chrzcielny w pierwszej fazie ich rozwoju przeciwstawiały się sobie ostro, ale w baptyzmie końca XVII wieku stykały się ściśle, i już w początkach wieku w independentystycznych sektach Anglii i Holandii przejście było stopniowe. Pietyzm objawia, że także

przejście do luteranizmu jest płynne, i podobnie rzecz się ma z kalwinizmem i Kościołem anglikańskim, przez swój zewnętrzny charakter i ducha jego najbardziej konsekwentnych wyznawców, pokrewnym katolicyzmowi. Zwolennicy owego ascetycznego ruchu, który w najszerszym sensie tego wieloznacznego słowa określany był jako „purytanizm”[89], w swej masie, a zwłaszcza jego konsekwentni szermierze, atakowali wprawdzie podstawy anglikanizmu, ale i tu przeciwieństwa zaostrzyły się dopiero stopniowo w walce. I także, gdy, póki co, nie będziemy zważać na nieinteresujące nas tu problemy ustroju i organizacji – to nawet wtedy tym bardziej – stan rzeczy pozostał taki sam. Dogmatyczne różnice, nawet najistotniejsze, jak te dotyczące nauki o predestynacji i usprawiedliwieniu, splatały się w najrozmaitszych kombinacjach i zagrażały wprawdzie już na początku XVII wieku utrzymaniu kościelnej wspólnoty z reguły, ale nie bez wyjątków. I przede wszystkim: ważne dla nas zjawiska m o r a l n e g o sposobu życia odnajdujemy w podobnym kształcie u zwolenników najrozmaitszych denominacji wywodzących się z czterech wymienionych tu źródeł albo ich kombinacji. Zobaczymy, że podobne etyczne maksymy mogły być wiązane z różnymi dogmatycznymi podstawami. Również przeznaczone dla działalności duszpasterskiej doniosłe literackie środki pomocnicze, przede wszystkim kazuistyczne kompendia różnych wyznań, wpływały z czasem na siebie wzajem i cechuje je znaczne podobieństwo mimo jawnie odmiennej praktyki życia. Mogłoby się zatem niemal zdawać, że zrobilibyśmy najlepiej ignorując całkowicie zarówno dogmatyczne podstawy, jak i teorię etyczną, i trzymając się wyłącznie praktyki moralnej, o ile można ją ująć. Tyle że nie tak się rzeczy mają. Różniące się dogmatyczne korzenie ascetycznej moralności obumierały wprawdzie po straszliwych walkach. Ale pierwotne zakorzenienie w owych dogmatach nie tylko pozostawiło znaczne ślady w „niedogmatycznej” późniejszej etyce, lecz także w y ł ą c z n i e wiedza o pierwotnej treści idei pozwala zrozumieć, jak owa moralność powiązana była z myślą o t a m-

tym świecie, która panowała w sposób absolutny nad najbardziej wewnętrznymi ludźmi owych czasów, i to jej przewyższająca wszystko władza leżała u podstaw wszelkich moralnych odrodzeń wpływających serio na praktykę życiową. Bo oczywiście nie chodzi nam tu o to, co propagowano teoretycznie i oficjalnie w etycznych kompendiach owego czasu – choć z pewnością miało to praktyczne znaczenie przez wpływ kościelnej dyscypliny, duszpasterstwa i kazań – lecz o coś zupełnie innego: o uchwycenie tych, tworzonych przez wiarę religijną i praktykę życia religijnego, psychologicznych pobudek, które wskazywały kierunek sposobowi życia i wiązały z nim jednostkę[90]. Pobudki te wynikały jednak w dużej mierze także ze swoistości przedstawień religijnych. Ówczesny człowiek rozmyślał nad z pozoru abstrakcyjnymi dogmatami w zakresie, który znów zrozumieć można tylko wtedy, gdy uprzytomnimy sobie ich powiązanie z praktyczno-religijnymi interesami. Droga wiodąca przez dogmatyczne roztrząsania[91] jest nieuchronna, choć czytelnikowi nieteologowi może się wydawać żmudna, a wykształconemu teologicznie pospieszna i powierzchowna. Przy czym postępować możemy oczywiście tylko w ten sposób, że przedstawimy idee religijne w ich „idealnotypowej", skompilowanej i konsekwentnej postaci, którą tylko rzadko odnaleźć można w rzeczywistości historycznej. Bo właśnie dlatego, że nie sposób zarysować ostrych granic w rzeczywistości historycznej, tylko badając ich najbardziej konsekwentne formy możemy mieć nadzieję odkrycia ich swoistych oddziaływań.

Wiarą[92], o którą w kapitalistycznie najbardziej rozwiniętych krajach o wysokiej kulturze, w Niderlandach, Anglii, Francji XVI i XVII wieku, toczono zajadłe walki w domenie polityki i kultury, i którą dlatego zajmiemy się jako pierwszą, był kalwinizm[93]. Za jego najbardziej charakterystyczny dogmat uchodziła wtedy, i powszechnie uchodzi także dziś, nauka o wyborze łaski. Spierano się wprawdzie co do tego, czy jest ona „najistotniejszym" dogmatem Kościoła reformowanego, czy też tylko „tłem". Jednak sądy o istotności

pewnego historycznego zjawiska są albo sądami wartościującymi i sądami wiary – wtedy mianowicie, kiedy ma się na myśli to, co w nim wyłącznie „interesujące" albo wyłącznie trwale „wartościowe". Albo też ma się na myśli jego p r z y c z y n o w e znaczenie, z racji jego wpływu na inne historyczne procesy: wtedy wchodzi w grę historyczne przypisywanie przyczyn. Jeśli wychodzimy – jak w tych rozważaniach – od tego ostatniego punktu widzenia i pytamy zatem o znaczenie, jakie należy przypisać temu dogmatowi z racji jego o d d z i a ł y w a n i a w dziejach kultury, to musimy oszacować je z pewnością wysoko[94]. Walka w domenie kultury, jaką prowadził Oldenbarneveldt, rozbiła się o ten dogmat, rozdział w Kościele angielskim stał się za panowania Jakuba I nie do pokonania, od czasu gdy Korona i purytanizm odróżniały się także dogmatycznie – właśnie w odniesieniu do tej nauki – i gdy w ogóle uznano j ą w pierwszym rzędzie za niebezpieczny dla państwa element kalwinizmu i zwalczano z urzędu[95]. Wielkie synody XVII wieku, przede wszystkim w Dordrechcie i Westminsterze, a oprócz tego wiele pomniejszych, uznały nadanie jej kanonicznej ważności za sedno swej pracy; niezliczonym bohaterom „*ecclesia militans*" służyła ona za mocne wsparcie, w XVIII i XIX wieku wywołała kościelne podziały, zaś w przypadkach ożywienia religijnego służyła za hasło bojowe. Nie możemy jej pominąć i poznajmy najpierw jej treść – bo dziś nie możemy już uważać jej za znaną każdemu wykształconemu człowiekowi – przytaczając autentyczne tezy *Konfesji Westminsterskiej* z 1647 roku, które w tym punkcie po prostu powtarzają wyznania wiary zarówno independentów, jak i baptystów[96]:

> Rozdział 9 (O wolnej woli), nr 3: Człowiek przez swój upadek w stan grzechu utracił całkowicie wszelką zdolność swej woli do jakiegokolwiek duchowego dobra i dającego zbawienie, w tak wielkiej mierze, że człowiek naturalny, jako całkowicie odwrócony od dobra i martwy w grzechu, nie jest zdolny sam do nawrócenia, ani nawet do przygotowania się do niego.

Rozdział 3 (O Boskim wiecznym dekrecie), nr 3: Bóg dla objawienia swej chwały przez swoją decyzję niektórych ludzi [...] przeznaczył (*predestinated*) do życia wiecznego, a innych skazał (*foreordained*) na wieczną śmierć. Nr 5: Tych z rodzaju ludzkiego, którzy przeznaczeni są do życia, wybrał w Chrystusie do wiecznej chwały, przed założeniem świata, wedle swego wiecznego i niezmiennego zamiaru, tajemnego zamysłu i postanowienia swej woli, i to z czystej wolnej łaski i miłości, nie dlatego, że skłoniło go do tego oczekiwanie wiary czy dobrych uczynków, lub trwania w jednym czy drugim, czy też coś innego w jego tworach, jako warunek czy przyczyna, lecz wszystko dla uwielbienia swej chwalebnej łaski. Nr 7: Podobało się Bogu pozostałych z rodzaju ludzkiego wedle niezbadanego zamysłu swej woli, przez który łaską obdarza albo jej pozbawia, jak mu się podoba, na chwałę swej nieograniczonej władzy nad swymi tworami, pominąć i skazać ich na niesławę i gniew za ich grzechy, dla uwielbienia swej chwalebnej sprawiedliwości.

Rozdział 10 (O skutecznym powołaniu), nr 1: Podobało się Bogu, wszystkich tych, których przeznaczył do życia, i tylko ich, w czasie przez niego ustalonym i sposobnym skutecznie powołać przez swe słowo i swego ducha [...] przez to, że zabiera ich kamienne serce i daje im cielesne serce, przez to, że odnawia ich wolę i przez swą wszechmocną potęgę kieruje ich ku temu, co dobre [...].

Rozdział 5 (O opatrzności), nr 6: Co się tyczy złych i bezbożnych ludzi, których Bóg jako sędzia sprawiedliwy z racji wcześniejszych grzechów zaślepia i zatwardza, to nie tylko odmawia im swej łaski, która mogłaby rozświetlić ich umysł i wzruszyć serce, lecz czasem odbiera im także dary, jakie mieli, i przywodzi ich do takich rzeczy, z których ich zepsucie czyni okazję do grzechu, i pozostawia ich poza tym ich własnym żądzom, pokusom świata i władzy szatana, przez co sprawia, że sami siebie zatwardzają, nawet przez te środki, którymi Bóg posługuje się do zmiękczenia innych[97].

„Mogę pójść do piekła, ale taki Bóg nigdy nie zmusi mnie do szacunku" – tak Milton, jak wiadomo, osądził tę naukę[98]. Ale nam chodzi tu nie o ocenę, lecz o historyczną pozycję tego dogmatu. Tylko pokrótce możemy zająć się pytaniem: jak powstała ta nauka i w jaki ideowy kontekst wpisała się w kalwińskiej teologii. Mogły prowadzić do niej dwie drogi.

Fenomen religijnego poczucia zbawienia wiąże się właśnie u najbardziej aktywnych i najgorliwszych z owych wielkich modlących się, którzy od Augustyna pojawiali się stale na nowo w dziejach chrześcijaństwa, z nieomylnym doznaniem, że wszystko zawdzięczają wyłącznemu oddziaływaniu jakiejś obiektywnej władzy, a niczego własnej wartości: wszechogarniający nastrój pogodnej pewności, jaki pociąga za sobą rozładowanie niesłychanego spętania przez poczucie grzechu, nawiedza ich z pozoru całkiem bezpośrednio i neguje każdą możliwość przedstawienia, że ten niesłychany dar łaski mogliby zawdzięczać jakiemuś własnemu współdziałaniu, albo też mógłby on być powiązany z dokonaniami czy przymiotami własnej wiary i woli. W owej epoce swej największej religijnej genialności, w której Luter zdolny był do napisania *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, również on uznawał w sposób niewątpliwy „tajemny zamysł" Boga za absolutnie jedyne, pozbawione podstaw źródło swego religijnego stanu łaski[99]. Także i później formalnie go nie porzucił, ale myśl ta nie tylko nie zajęła u niego żadnej centralnej pozycji, lecz schodziła w coraz większej mierze na drugi plan, w miarę jak konieczność zmuszała go jako odpowiedzialnego kościelnego polityka do uznania „polityki realnej". Melanchton całkiem świadomie uniknął przejęcia tej „niebezpiecznej i mrocznej" nauki do *Konfesji Augsburskiej*, zaś ojcowie Kościoła luterańskiego uważali za niewątpliwy dogmat, że łaskę można utracić (*amissibilis*), a przez gotową do pokuty pokorę i płynące z wiary zawierzenie Bożemu słowu i sakramentom zyskać ją na nowo. Wręcz odwrotnie proces ten przebiegał u Kalwina[100] – znaczenie tej nauki wyraźnie wzrastało w toku jego polemicznych dyskusji z dogmatycznymi przeciwnikami. Została ona rozwinięta w pełni dopiero w trzecim wydaniu jego *Institutio christianae religionis*, a centralną pozycję zyskała już po jego śmierci w wielkich *Kulturkämpfen*, którym starały się położyć kres synody w Dordrechcie i Westminsterze. U Kalwina bowiem „*decretum horribile*" n i e jest, jak u Lutra, p r z e ż y w a n e, lecz m y ś l a n e, i dlatego jego znaczenie rośnie,

w miarę jak rozwój jego myśli zostaje coraz to konsekwentniej podporządkowany jego religijnemu interesowi zwróconemu wyłącznie ku Bogu, a nie ku ludziom[101]. Bóg nie istnieje z racji ludzi, lecz ludzie z racji Boga, i wszystko, co się dzieje – także dla Kalwina niewątpliwy fakt, że jedynie niewielka część ludzi powołana jest do zbawienia – może mieć sens wyłącznie jako środek, dzięki któremu Boski majestat powiększa swą chwałę. Przykładanie miar ziemskiej „sprawiedliwości" do jego suwerennych zrządzeń pozbawione jest sensu i stanowi obrazę jego majestatu[102], bo jest on, i wyłącznie on, w o l n y, to znaczy nie podlega żadnemu prawu, a jego wyroki mogą być dla nas zrozumiałe, i w ogóle nam znane, tylko w tej mierze, w jakiej uznał za dobre je nam oznajmić. Jedynie tych fragmentów wiecznej prawdy możemy się trzymać, wszystko inne – s e n s naszego indywidualnego losu – skrywa mroczna tajemnica, której przeniknięcie nie jest możliwe i stanowi zuchwalstwo. Jeśli na przykład odrzuceni chcieliby się skarżyć na swój los jako niezasłużony, to byłoby to podobne do skarg zwierząt, że nie urodziły się jako ludzie. Bo wszystko, co stworzone, oddziela od Boga nieprzekraczalna przepaść i zasługuje w jego oczach, jeśli dla chwały swego majestatu nie zdecydował inaczej, wyłącznie na wieczną śmierć. Wiemy tylko jedno: że część ludzi będzie zbawiona, a część pozostaje potępiona. Zakładanie, że ludzka zasługa i wina współokreślają ten los, oznaczałoby uznawanie absolutnie wolnych decyzji Boga, ustalonych od wieczności, za ulegające ludzkim oddziaływaniom – a jest to myśl niemożliwa. Zrozumiały dla ludzi „Ojciec w niebie" Nowego Testamentu, który cieszy się z powrotu grzesznika jak kobieta ze znalezionego grosza, stał się tu transcendentną istotą, niedostępną żadnemu ludzkiemu rozumowi, która od wieczności wedle całkiem niezbadanych wyroków każdemu wyznaczyła jego los i rozporządziła o najdrobniejszych szczegółach kosmosu[103]. Łaski Boga, skoro jego wyroki są niezmienne, zarówno nie może utracić ten, kto ją otrzymał, jak i zyskać ten, komu została odmówiona.

Z racji jej patetycznej nieludzkości, następstwem tej nauki dla nastroju owej generacji, która poddała się jej imponującej

konsekwencji, musiało być przede wszystkim poczucie niesłychanego wewnętrznego osamotnienia pojedynczej jednostki[104]. W rozstrzygającej dla ludzi epoki reformacji kwestii życia: wiecznego zbawienia, człowiek skazany był na pójście samotnie swoją drogą, naprzeciw ustalonemu od wieczności losowi. Nikt nie mógł mu pomóc. Żaden kaznodzieja: bo tylko wybrany może zrozumieć duchowo słowo Boże. Żaden sakrament: bo sakramenty zarządzone zostały wprawdzie przez Boga dla pomnażania jego chwały, i dlatego należy je nieustannie sprawować, ale nie są środkiem osiągnięcia Bożej łaski, lecz subiektywnie tylko „*externa subsidia*" wiary. Żaden Kościół: bo obowiązuje wprawdzie teza „*extra ecclesiam nulla salus*", w tym sensie, że kto trzyma się z dala od prawdziwego Kościoła, nie może należeć do wybranych przez Boga[105], ale do (zewnętrznego) Kościoła należą także potępieni, i powinni należeć i zostać poddani jego dyscyplinie, nie po to, by osiągnąć zbawienie – to jest niemożliwe – lecz dlatego, że także oni, dla chwały Boga, powinni zostać zmuszeni do przestrzegania jego przykazań. W końcu również: żaden Bóg, bo i Chrystus umarł tylko za wybranych[106], którym Bóg od wieczności zdecydował się przypisać jego ofiarniczą śmierć. To właśnie: absolutny (w luteranizmie w żadnym razie nie doprowadzony do swych wszystkich konsekwencji) zanik kościelno-sakramentalnego zbawienia był wobec katolicyzmu absolutnie rozstrzygający. Było to zamknięcie owego wielkiego, przenikającego dzieje religii procesu odczarowania świata[107], który rozpoczęła starożydowska profecja i który, w sojuszu z helleńską myślą naukową, odrzucił wszelkie magiczne środki poszukiwania zbawienia jako zabobon i bluźnierstwo. Prawdziwy purytanin odrzucał nawet każdy ślad religijnych ceremonii przy grobie i chował swoich bliskich bez pieśni i muzyki, by nie dopuścić żadnej „*superstition*", zawierzenia zbawczemu oddziaływaniu magiczno-sakramentalnego rodzaju[108]. Nie istniał nie tylko żaden magiczny, lecz w ogóle żaden środek obdarzenia łaską Boga kogoś, komu Bóg zdecydował się jej

odmówić. W powiązaniu z kategoryczną nauką o bezwarunkowym oddaleniu Boga i pozbawieniu wartości wszystkiego, co tylko stworzone, to wewnętrzne wyizolowanie człowieka zawiera w sobie, z jednej strony, podstawę absolutnie negatywnego stanowiska purytanizmu wobec wszystkich zmysłowo-u c z u c i o w y c h elementów kultury i subiektywnej religijności – bo do zbawienia nie są potrzebne, a wspierają sentymentalne iluzje i ubóstwiające stworzenie zabobony – a przez to zasadniczego odwrócenia się od wszelkiej kultury zmysłowej[109]. Z drugiej strony jednak stanowi ono jeden z korzeni owego wyzbytego iluzji i zabarwionego pesymistycznie indywidualizmu[110], który objawia się w „charakterze narodowym" i instytucjach narodów o purytańskiej przeszłości do dziś – w tak rzucającym się w oczy przeciwieństwie do całkiem innych okularów, przez które później patrzyło na ludzi „oświecenie"[111]. Wyraźne ślady tego wpływu nauki o wyborze łaski odnajdujemy w zajmującym nas tu czasie w elementarnych przejawach sposobu życia i pojmowania życia, i to także tam, gdzie zanikało jej znaczenie jako dogmatu: była ona bowiem wyłącznie n a j b a r d z i e j e k s t r e m a l n ą formą owej e k s k l u z y w n o ś c i zawierzenia Bogu, którą tu chcemy analizować. Na przykład w niezwykle często powtarzającym się ostrzeganiu, zwłaszcza angielskiej literatury purytańskiej, przed jakimkolwiek zawierzaniem ludzkiej pomocy i ludzkiej przyjaźni[112]. Głęboką nieufność także wobec najbliższego przyjaciela doradzał nawet łagodny Baxter, a Bayly zalecał wprost, by nie ufać nikomu i nikomu nie mówić nic kompromitującego: tylko Bóg powinien być zausznikiem[113]. W niezwykle znaczącej opozycji wobec luteranizmu, również w powiązaniu z tym nastrojem życia, na terytoriach w pełni rozwiniętego kalwinizmu zanikła bez rozgłosu prywatna spowiedź, która budziła wątpliwości samego Kalwina tylko z racji możliwości jej błędnej, sakramentalnej interpretacji – proces o doniosłym znaczeniu. Przede wszystkim jako symptom typu oddziaływania tej religijności. Ponadto jednak także jako psychologiczny bodziec rozwoju jej etycznej

postawy. Usunięto środek okresowego „odreagowywania" akcentowanej przez emocje świadomości winy[114]. O konsekwencjach, jakie miało to dla moralnej powszedniej praktyki, będzie jeszcze mowa. Oczywiste były następstwa dla religijnej całościowej sytuacji człowieka. W głębokiej wewnętrznej izolacji, mimo że przynależność do prawdziwego Kościoła była do zbawienia konieczna[115], dokonywało się obcowanie kalwina z jego Bogiem. Kto chce odczuć swoiste oddziaływanie[116] tej osobliwej atmosfery, niech zajrzy do najbardziej poczytnej książki całej purytańskiej literatury, do *Wędrówki pielgrzyma* Bunyana[117], do opisu zachowania „Chrześcijanina", po tym jak uświadomił sobie, że żyje w „Mieście Zagłady", i dosięgło go wezwanie do bezzwłocznego rozpoczęcia pielgrzymki do Niebieskiego Grodu. Żona i dzieci czepiają się go, ale on ucieka przez pola, zatykając palcami uszy, z okrzykiem: „Żywot, żywot wieczny!", i żadne wyrafinowanie nie mogłoby oddać lepiej niż naiwne odczucia naprawiacza kotłów, piszącego w więzieniu tę książkę, która spotkała się z aplauzem wierzącego świata, nastroju wierzącego purytanina, który w istocie zajmuje się wyłącznie sobą i myśli wyłącznie o swoim zbawieniu, nastroju, który objawia się w przypominających w pewnej mierze *Trzech sprawiedliwych grzebieniarzy* Gottfrieda Kellera, namaszczonych rozmowach, jakie prowadzi po drodze z dążącymi w tym samym kierunku. Dopiero gdy sam jest bezpieczny, pojawia się myśl, że dobrze byłoby mieć przy sobie rodzinę. Jest to ten sam dręczący lęk przed śmiercią i tym, co po niej nastąpi, przenikający wszystko u Alfonsa Liguoriego opisanego przez Döllingera – który oddziela przepaść od tego ducha dumnego przywiązania do tego świata, jaki opisuje Machiavelli, sławiąc tych obywateli Florencji, którzy (w walce z papieżem i interdyktem) „miłość do rodzinnego miasta stawiali wyżej niż lęk o zbawienie ich dusz"[118], a jeszcze większa przepaść oczywiście od uczuć, które Richard Wagner wkłada w usta Siegmunda przed śmiertelną walką: „Bądź pozdrowiony Wotanie, bądź pozdrowiona Walhallo [...] Lecz o niedostępnych rozkoszach

Walhalli nie mów mi zaprawdę nic". Tyle że naturalnie oddziaływania tego lęku u Bunyana i Liguoriego są w charakterystyczny sposób odmienne: ten sam lęk, który tego ostatniego skłania do każdego możliwego samoponiżenia, pobudza pierwszego do bezustannej i systematycznej walki z życiem. Skąd bierze się ta różnica?

Zrazu zagadką zdaje się to, jak z ową tendencją do wewnętrznego wyzwolenia jednostki z najściślejszych więzi, jakimi oplątał ją świat, mogła łączyć się niewątpliwa przewaga kalwinizmu w domenie organizacji społecznej[119]. Tyle że właśnie wynika ona, choć może się to wydawać osobliwe, ze swoistego zabarwienia, jakie przyjąć musiała chrześcijańska „miłość bliźniego" pod presją wewnętrznego wyizolowania jednostki przez kalwińską wiarę. Wynika ona przede wszystkim z jej dogmatów[120]. Świat istnieje po to – i tylko po to – by służyć pomnażaniu przez Boga jego chwały, a wybrany chrześcijanin po to – i tylko po to – by pomnażać chwałę Boga w świecie przez spełnianie jego przykazań. Bóg jednak chce społecznych dokonań chrześcijan, ponieważ chce, żeby społeczny kształt życia odpowiadał jego przykazaniom i został tak uformowany, by służył temu celowi. Społeczna[121] praca kalwina w świecie jest wyłącznie pracą „*in majorem gloriam Dei*". Taki charakter ma dlatego także praca zawodowa, która służyć ma życiu ogółu w świecie. Już u Lutra odnaleźliśmy wywodzenie podzielonej pracy zawodowej z „miłości bliźniego". Ale to, co u niego pozostało niepewnym, czysto konstrukcyjno-intelektualnym zaczątkiem, stało się u kalwinów charakterystyczną częścią ich etycznego systemu. „Miłość bliźniego" wyraża się – skoro służyć ma wyłącznie chwale Boga[122], a nie tego, co stworzone[123] – w pierwszym rzędzie w spełnianiu danych przez *lex naturae* zawodowych zadań, i przyjmuje przez to osobliwy, rzeczowo-bezosobowy charakter: służenia racjonalnemu ukształtowaniu otaczającego nas społecznego kosmosu. Bo cudownie celowe ukształtowanie i urządzenie tego kosmosu, który wedle objawienia Biblii, i podobnie wedle naturalnego rozeznania,

w sposób widomy uformowany jest tak, by służyć „k o r z y ś - c i o m" rodzaju ludzkiego, pozwala uznać pracę w służbie tych bezosobowych społecznych korzyści za wspierającą chwałę Bożą, a zatem chcianą przez Boga. Całkowite wykluczenie problemu teodycei i wszystkich tych pytań o „sens" świata i życia, o które rozbijali się inni, było czymś dla purytanina samo przez się zrozumiałym, podobnie jak – z zupełnie innych powodów – dla Żydów. A w pewnym sensie, dodajmy, dla wszelkiej niemistycznej religijności chrześcijańskiej. Z tą ekonomią sił sprzymierzył się w kalwinizmie jeszcze jeden, oddziałujący w ten sam sposób rys. W kalwinizmie nie istniał rozdźwięk między „jednostką" i „etyką" (w sensie Sörena Kierkegaarda), choć w sprawach religii pozostawiał on jednostkę całkowicie samej sobie. Nie miejsce tu na analizowanie przyczyn tego zjawiska i znaczenia tych punktów widzenia dla politycznego i ekonomicznego racjonalizmu kalwinizmu. To stanowi źródło u t y l i t a r y s t y c z - n e g o charakteru kalwińskiej etyki, i podobnie istotne osobliwości kalwińskiej koncepcji zawodu wynikały właśnie z tego[124]. Powróćmy jednak znów jeszcze do rozważań skupionych na nauce o predestynacji.

Bo rozstrzygającym dla nas problemem jest przede wszystkim to, jak z n o s z o n o tę naukę[125] w epoce, dla której tamten świat był nie tylko ważniejszy, ale także pod wieloma względami pewniejszy niż wszystkie interesy życia w tym świecie[126]. Każdy wierzący musiał stanąć szybko w obliczu pytania, które spychało wszystkie inne interesy na drugi plan: czy j a jestem wybrany? I jak j a mogę stać się pewny tego wybrania[127]? Dla samego Kalwina nie było to problemem. Czuł się „narzędziem" i był pewien swego stanu łaski. Dlatego na pytanie, przez co jednostka może stać się pewna swego własnego wybrania, miał w istocie jedną odpowiedź: że powinna nam wystarczyć wiedza o decyzji Boga i wytrwałe zawierzenie Chrystusowi, będące rezultatem prawdziwej wiary. Odrzuca on zasadniczo założenie, że człowiek mógłby rozpoznać u innych, po ich zachowaniu, czy są wybrani, czy też

odrzuceni, jako zuchwałą próbę przeniknięcia tajemnic Boga. Wybrani nie odróżniają się w tym życiu zewnętrznie w niczym od odrzuconych[128] i również wszystkie subiektywne doświadczenia wybranych są – jako „*ludibria spiritus sancti*" – możliwe także u odrzuconych, z jedynym wyjątkiem, owego trwającego „*finaliter*", płynącego z wiary zawierzenia. Wybrani są i pozostają zatem niewidzialnym Kościołem Boga. Inaczej się rzeczy miały, co naturalne, u epigonów – już u Bezy – a przede wszystkim u dużej części zwykłych ludzi. U nich „*certitudo salutis*", w sensie możliwości rozpoznania stanu łaski, musiała zyskać absolutnie największe znaczenie[129], i dlatego także wszędzie, gdzie trzymano się nauki o predestynacji, pojawiało się pytanie, czy istnieją niewątpliwe cechy, po których można rozpoznać przynależność do „*electi*". Nie tylko w rozwoju wyrosłego zrazu na gruncie Kościoła reformowanego pietyzmu pytanie to zachowało trwale centralne znaczenie, a w pewnym sensie było dla niego przez czas jakiś wprost konstytutywne, lecz także, zważywszy na politycznie i społecznie tak doniosłe znaczenie reformowanej nauki i praktyki dotyczącej komunii, mówić będziemy jeszcze o roli, jaką, również poza pietyzmem, odegrała w całym XVII stuleciu możliwość ustalenia stanu łaski jednostki, na przykład dla problemu jej dopuszczenia do komunii, a to znaczy do centralnego, rozstrzygającego dla społecznej pozycji uczestnika działania kultowego.

O ile pojawiało się pytanie o własny stan łaski, co najmniej niemożliwe było trwanie[130] przy wskazaniu Kalwina na autoświadectwo wytrwałej wiary, jaką budzi w człowieku łaska, wskazaniu, którego ortodoksyjna doktryna przynajmniej w zasadzie nigdy formalnie nie odrzuciła[131]. Przede wszystkim nie mogła tego uczynić praktyka duszpasterska mająca bez przerwy do czynienia z udrękami, jakie tworzyła nauka. Uporała się z tymi trudnościami w różny sposób[132]. Jeśli przy tym wybór łaski nie został przeinterpretowany, złagodzony i w gruncie rzeczy porzucony[133], pojawiały się zwłaszcza dwa wzajemnie powiązane, charakterystyczne typy duszpasterskich

rad. Z jednej strony, czyni się po prostu obowiązkiem u w a ż a n i e się za wybranego, i odrzucanie wszelkich wątpliwości jako pokus szatana[134], skoro brak pewności jest następstwem niedostatecznej wiary, a zatem niedostatecznego oddziaływania łaski. Napomnienie apostoła, by „umacniać" własne powołanie, jest tu zatem interpretowane jako obowiązek zdobycia w codziennej walce subiektywnej pewności własnego wybrania i usprawiedliwienia. W miejsce pokornych grzeszników, którym Luter obiecuje łaskę, gdy w pełnej żalu wierze zawierzą się Bogu, wychowuje się tu owych pewnych siebie „świętych"[135], których odnajdujemy wśród twardych jak stal purytańskich kupców owej heroicznej epoki kapitalizmu, a w pojedynczych przypadkach do dziś. Z drugiej strony, jako najdoskonalszy środek z d o b y c i a pewności, zaleca się z naciskiem b e z u s t a n n ą p r a c ę z a w o d o w ą[136]. Ona i tylko ona rozwiewa religijne wątpliwości i daje pewność stanu łaski.

To, że zawodową pracę w świecie uznawano za zdolną do t e g o dokonania – że mogła być traktowana, żeby się tak wyrazić, jako właściwy środek do odreagowania religijnych afektów lękowych – znajduje swą podstawę w głębokich osobliwościach religijnego odczuwania kultywowanego w Kościele reformowanym, które w swej opozycji do luteranizmu wychodzą na jaw najwyraźniej w nauce o naturze usprawiedliwiającej wiary. Odmienności te zostały zanalizowane w ładnych wykładach Schneckenburgera tak subtelnie i z takim powstrzymaniem się od wszelkich sądów wartościujących, w tak czysto rzeczowy sposób[137], że poniższe krótkie uwagi mogą w istocie nawiązać wprost do jego opisu.

Najwyższym przeżyciem religijnym, do jakiego dąży luterańska pobożność w tej postaci, jaką zyskała zwłaszcza w toku XVII wieku, jest „*unio mystica*" z boskością[138]. Jak sugeruje już samo określenie, w tym ujęciu nieznane nauce reformowanej, chodzi tu o substancjalne poczucie Boga: odczucie realnego wniknięcia tego, co boskie, w wierzącą duszę, które równoznaczne jest z oddziaływaniem kontemplacji

u niemieckich mistyków, a cechuje je p a s y w n y charakter, zorientowany na spełnienie tęsknoty s p o c z y w a n i a w Bogu i czysto nastrojowa wewnętrzność. Religijność zwrócona ku mistyce – jak poucza historia filozofii – daje się nie tylko całkiem dobrze pogodzić ze zdecydowanie realistycznym zmysłem rzeczywistości w domenie tego, co empirycznie dane, a nawet stanowi, w rezultacie odrzucenia dialektycznych doktryn, często jego bezpośrednie wsparcie. Także pośrednio mistyka może służyć racjonalnemu sposobowi życia. Mimo to w jej stosunku do świata brak jest z natury pozytywnego wartościowania zewnętrznej aktywności. Jednak w luteranizmie „*unio mystica*" wiązana była ponadto z owym głębokim poczuciem wypływającej z grzechu pierworodnego niegodności, które pieczołowicie zachować miała „*poenitentia quotidiana*" luterańskiego wierzącego, zorientowana na zachowanie nieodzownej do odpuszczenia grzechów pokory i prostoty. Natomiast swoista reformowana religijność od samego początku odrzucała zarówno kwietystyczną ucieczkę od świata Pascala, jak i tę luterańską nastrojową pobożność, skierowaną wyłącznie do wewnątrz. Realne wniknięcie tego, co boskie, w ludzką duszę było wykluczone z racji absolutnej transcendencji Boga wobec tego wszystkiego, co stworzone: „*finitum non est capax infiniti*". Wspólnota Boga z osobami, które obdarzył łaską, mogła zostać ustanowiona i uświadomiona tylko w ten sposób, że Bóg w nich o d d z i a ł y w a ł („*operatur*"), a one były tego świadome – że zatem ich d z i a ł a n i e wypływało z wywołanej przez łaskę Boga wiary, a ta wiara z kolei uprawomacniała się przez jakość tego działania jako spowodowana przez Boga. Dochodzą tu do głosu głębokie odmienności rozstrzygającego stanu zbawienia[139], ważne dla klasyfikacji wszelkiej praktycznej religijności w ogóle. Religijny wirtuoz może upewnić się o swym stanie łaski a l b o czując się naczyniem, a l b o czując się narzędziem Boskiej władzy. W pierwszym przypadku jego życie religijne skłania się ku mistycznej kulturze uczuć, w drugim – ku ascetycznemu d z i a ł a n i u. Pierwszemu typowi bliższy był Luter, do

ostatniego należał kalwinizm. Także wyznawca Kościoła reformowanego chciał być zbawiony „*sola fide*". Ale skoro już wedle poglądu Kalwina wszelkie uczucia i nastroje, choć mogą wydawać się wzniosłe, są zwodnicze[140], wiara potwierdzić się musi w swoich obiektywnych o d d z i a ł y w a n i a c h, by móc służyć *certitudo salutis* za pewną podstawę: musi być „*fides efficax*"[141], a powołanie do zbawienia „*effectual calling*" (wyrażenie *Savoy Declaration*). Jeśli następnie zadalibyśmy pytanie, po j a k i c h owocach wyznawca Kościoła reformowanego może rozpoznać niewątpliwie prawdziwą wiarę, to odpowiedź brzmiałaby: po sposobie życia chrześcijanina, który służy pomnażaniu c h w a ł y B o g a. Co temu służy, wywieść należy z jego woli objawionej bezpośrednio w Biblii albo pośrednio wychodzącej na jaw w stworzonych przez niego, celowych porządkach świata (*lex naturae*)[142]. Zwłaszcza przez porównanie stanu własnej duszy z tym, jaki właściwy był wedle Biblii wybranym, na przykład patriarchom, można kontrolować swój własny stan łaski[143]. Tylko wybrany m a rzeczywiście *fides efficax*[144], tylko on jest zdolny, dzięki ponownym narodzinom (*regeneratio*) i wynikającemu z nich uświęceniu (*sanctificatio*), pomnażać w całym swym życiu chwałę Boga przez rzeczywiście, a nie jedynie pozornie dobre uczynki. I gdy uświadamia sobie to, że jego zachowanie – przynajmniej wedle swego zasadniczego charakteru i stałej intencji (*propositum oboedientiae*) – wypływa z ożywiającej go siły[145] pomnażania chwały Bożej, że zatem jest nie tylko chciane, ale i przede wszystkim s p o w o d o w a n e przez Boga[146], osiąga to najwyższe dobro, do jakiego zdążała ta religijność: pewność łaski[147]. To, że należy ją osiągnąć, wspierano ustępem z Drugiego listu do Koryntian (2 Kor 13,5)[148]. Choć zatem dobre uczynki są absolutnie niestosowne jako środek osiągnięcia zbawienia – bo także wybrany pozostaje tym, co stworzone, i wszystko, co czyni, oddziela niezmierzona przepaść od Boskich wymogów – to są nieodzowne jako z n a k i wybrania[149]. Są technicznymi środkami nie kupienia zbawienia, lecz pozbycia się lęku o zbawienie.

W tym sensie są czasem określane wprost jako „do zbawienia nieodzowne”[150], albo łączy się z nimi „*possessio salutis*”[151]. To jednak oznacza w praktyce w zasadzie: że Bóg pomaga temu, kto sam sobie pomaga[152], że zatem kalwin, jak czasem mówiono, swe zbawienie – w poprawnej wersji musiało to oznaczać: pewność zbawienia – „tworzy” sam[153], jednak to tworzenie nie może polegać, jak w katolicyzmie, na stopniowym gromadzeniu pojedynczych zasług, lecz na systematycznej samokontroli, zawsze stojącej wobec alternatywy: wybrany czy odrzucony? Dotarliśmy przez to do niezwykle istotnego punktu naszych rozważań.

Jak wiadomo, wobec tego ciągu myśli, objawiającego się z rosnącą jasnością[154] w reformowanych Kościołach i sektach, z luterańskiej strony podnoszono stale na nowo zarzut „uświęcania przez uczynki”[155]. I z pewnością słusznie – choć protest zaatakowanych przeciwko identyfikacji ich dogmatycznego stanowiska z nauką katolicką był usprawiedliwiony – jeśli ma się na myśli praktyczne konsekwencje dla powszedniego życia reformowanych przeciętnych chrześcijan[156]. Bo nie istniała, jak się zdaje, nigdy intensywniejsza forma religijnego uznania moralnego działania niż ta, jaką wytworzył u swych wyznawców kalwinizm. Ale rozstrzygające dla praktycznego znaczenia tego rodzaju „uświęcania przez uczynki” jest przede wszystkim poznanie jakościowych cech, które charakteryzowały odpowiadający mu sposób życia i odróżniały od powszedniego życia przeciętnego chrześcijanina w średniowieczu. Można spróbować sformułować je następująco: normalny średniowieczny katolicki świecki[157] żył pod względem etycznym w pewnej mierze „z dnia na dzień”. Przede wszystkim spełniał sumiennie swe tradycyjne obowiązki. Jednak jego wykraczające poza nie „dobre uczynki” pozostawały zwykle szeregiem niepowiązanych z konieczności, a tym bardziej niezracjonalizowanych z konieczności do systemu życia, pojedynczych działań, które podejmował okazjonalnie, na przykład dla zrównoważenia konkretnych grzechów, lub pod wpływem duszpasterza, albo też

u kresu życia, w pewnym sensie jako premię ubezpieczeniową. Naturalnie etyka katolicka była etyką „zasad". Ale to konkretna „*intentio*" pojedynczego działania rozstrzygała o jego wartości. I to pojedyncze – dobre lub złe – działanie zaliczane było działającemu i wpływało na jego doczesny i wieczny los. Całkiem realistycznie Kościół liczył się z tym, że człowiek nie jest żadną absolutnie jednoznacznie zdeterminowaną i dającą się jednoznacznie ocenić jednością, lecz że jego moralne życie jest (normalnie) zachowaniem często pełnym sprzeczności, na które wpływają rywalizujące ze sobą motywy. To prawda, że także on żądał od niego jako ideału zasadniczej przemiany życia. Ale właśnie to żądanie sam osłabiał (w przypadku przeciętnych chrześcijan) przez jeden ze swych najważniejszych środków władzy i wychowania: przez sakrament pokuty, którego funkcja powiązana była ściśle z najbardziej wewnętrzną swoistością katolickiej religijności.

„Odczarowania" świata: wykluczenia magii jako środka zbawczego[158], nie doprowadzono w pobożności katolickiej do takich konsekwencji jak w religijności purytańskiej (a przedtem tylko w żydowskiej). Katolik[159] miał do dyspozycji sakramentalną łaskę swego Kościoła jako środek równoważenia własnej niedoskonałości: ksiądz był czarownikiem, który dokonywał cudu przemiany, i w jego ręce złożono władzę kluczy. Człowiek gotów do żalu i pokuty mógł się do niego zwrócić, a on był szafarzem pojednania, nadziei łaski, pewności odpuszczenia grzechów, i gwarantował przez to uwolnienie od tego niesłychanego napięcia, które cechowało życie kalwina i stanowiło jego nieuchronny los, którego nic nie mogło złagodzić. Nie istniała dla niego owa przyjacielska i ludzka pociecha, nie mógł też mieć nadziei, że zrównoważy godziny słabości i lekkomyślności przez spotęgowanie dobrej woli w innych, jak katolik i także luteranin. Bóg kalwinizmu żądał od tych, co są jego, nie pojedynczych „dobrych uczynków", lecz uświęcania przez uczynki, które stało się systemem[160]. Nie mogło tu być mowy o katolic-

kim, bardzo ludzkim tam i z powrotem, między grzechem, żalem, pokutą, uwolnieniem, nowym grzechem, albo też o dającym się odpokutować przez doczesne kary, wyrównywanym przez kościelne środki łaski saldzie całego życia. Etyczna praktyka zwykłego człowieka została odarta ze swej niesystematyczności i bezplanowości, i przybrała postać konsekwentnej m e t o d y całego sposobu życia. To nie przypadek, że określenie „metodyści" przywarło do zwolenników ostatniego wielkiego ożywienia purytańskich idei w XVIII wieku, podobnie jak, wedle swego sensu równoznaczne, określenie „precyzjoniści" stosowano wobec ich duchowych poprzedników w XVII wieku[161]. Bo jedynie w fundamentalnej przemianie sensu całego życia, w każdej godzinie i w każdym zachowaniu[162], mogło potwierdzić się działanie łaski jako uwalniającej człowieka ze *status naturae* i dającej mu *status gratiae*. Życie „świętego" było zorientowane wyłącznie na transcendentny cel: zbawienie, ale w ł a ś n i e d l a t e g o w swoim przebiegu w tym świecie całkowicie z r a c j o n a l i z o w a n e i opanowane przez jeden wyłączny punkt widzenia: pomnożenia chwały Boga na ziemi – i nigdy nie potraktowano równie serio tego punktu widzenia „*omnia in majorem dei gloriam*"[163]. Tylko życie kierowane przez ciągłą refleksję mogło uchodzić za przezwyciężenie *status naturalis*: Kartezjuszowskie „*cogito ergo sum*", w tej etycznej interpretacji, zostało przejęte przez współczesnych mu purytanów[164]. To zracjonalizowanie nadawało reformowanej pobożności jej swoiście a s c e t y c z n y rys i uzasadniało zarówno jej wewnętrzne pokrewieństwo[165], jak i swoiste przeciwieństwo wobec katolicyzmu. Bo naturalnie coś podobnego nie było obce katolicyzmowi.

Chrześcijańska asceza zawiera w sobie bez wątpienia, wedle swych zewnętrznych przejawów, jak i swego sensu, wysoce zróżnicowane elementy. Na Zachodzie jednak miała ona w swoich najwyższych formach już w średniowieczu całkowicie r a c j o n a l n y charakter, a w niektórych przejawach już w starożytności. Na tym właśnie polega znaczenie

mnisiego sposobu życia na Zachodzie w dziejach powszechnych, w przeciwieństwie do wschodniego cenobityzmu – nie jego całości, ale jego powszechnego typu. Został on w zasadzie już w regule świętego Benedykta, w większej mierze w Cluny, a w jeszcze większej u cystersów, w końcu w sposób decydujący u jezuitów wyzwolony od bezplanowej ucieczki od świata i wirtuozowskich samoudręczeń. Asceza stała się systematycznie wykształconą metodą racjonalnego sposobu życia, i to w celu przezwyciężenia *status naturae*, uwolnienia człowieka od władzy irracjonalnych dążności, od zależności od świata i natury, podporządkowania go supremacji planowej woli[166], poddania działań stałej s a m o k o n t r o l i oraz r o z w a ż a n i u ich etycznego znaczenia, i wychowania w ten sposób mnicha – obiektywnie – na robotnika w służbie królestwa Bożego, a przez to znów – subiektywnie – upewnienia go o zbawieniu jego duszy. To – a k t y w n e – panowanie nad sobą było zarówno celem *exercitia* świętego Ignacego i najwyższych form racjonalnych mnisich cnót w ogóle[167], jak i rozstrzygającym praktycznym ideałem życiowym purytanizmu[168]. Już w głębokiej pogardzie, z jaką, w opisach przesłuchań jego męczenników, wściekłym ciosom szlacheckich prałatów i urzędników przeciwstawiany jest zimny, pełen rezerwy spokój jego wyznawców[169], wychodzi na jaw cenienie pełnej rezerwy samokontroli[170], jaka cechuje i dziś jeszcze najlepsze typy angielskiego i angloamerykańskiego gentlemana. A mówiąc współczesnym językiem[171]: celem purytańskiej – jak każdej „racjonalnej" – ascezy było uczynienie człowieka zdolnym do potwierdzania i urzeczywistniania swych „stałych motywów", zwłaszcza tych, które sama w niego „wpoiła", w obliczu „afektów" – i przez to wychowanie go, by stał się „osobowością", w t y m formalnopsychologicznym sensie tego słowa. Zdolność do czujnego, świadomego, trzeźwego życia była, w przeciwieństwie do pewnych popularnych przedstawień, celem; zniszczenie nieskrępowanego, popędowego używania życia najpilniejszym zadaniem; zaprowadzenie p o r z ą d k u w sposobie życia jej

zwolenników najważniejszym ś r o d k i e m ascezy. Wszystkie te rozstrzygające punkty widzenia znajdują swój wyraz zarówno w regułach katolickich mnichów[172], jak i w zasadach sposobu życia kalwinów[173]. To z metodycznego ujęcia całego człowieka bierze się u obu tych grup ich niesłychana, przezwyciężająca świat siła, a zwłaszcza, w przeciwieństwie do luteranizmu, zdolność kalwinizmu jako „*ecclesia militans*" do uchronienia protestantyzmu.

Oczywiste jest, z drugiej strony, to, na czym polegało p r z e c i w i e ń s t w o kalwińskiej wobec średniowiecznej ascezy: na odrzuceniu „*consilia evangelica*" i przez to przekształceniu ascezy w czysto w e w n ą t r zświatową. Przy czym nie jest tak, że w obrębie katolicyzmu „metodyczne" życie pozostało ograniczone do klasztornych cel. W żadnym razie nie taka była teoria, ale też i praktyka. Podkreślaliśmy już, że mimo mniejszych moralnych wymagań katolicyzmu, życie w etycznym wymiarze pozbawione systemu n i e sięgało najwyższych ideałów, jakie stworzył on, także dla życia w świecie[174]. Zakon tercjarzy świętego Franciszka stanowił na przykład istotną próbę przeniknięcia ascezą powszedniego życia i, jak wiadomo, nie jedyną. I oczywiście dzieła takie jak *O naśladowaniu Chrystusa* objawiają właśnie p r z e z typ ich silnego oddziaływania, że zalecany w nich sposób życia odczuwany był jako w y ż s z y wobec wystarczającej jako minimum moralności potocznej, i że ta ostatnia n i e była oceniana wedle miar, których trzymał się purytanizm. A p r a k t y k a pewnych kościelnych instytucji, przede wszystkim odpusty, których dlatego w czasie reformacji nie traktowano jako peryferyjnego nadużycia, lecz po prostu jako decydujące, zasadnicze zło, musiała stale na nowo niszczyć zaczątki systematycznej wewnątrzświatowej ascezy. Rozstrzygające było jednak to, że, w religijnym sensie, człowiekiem żyjącym metodycznie *par excellence* był i pozostał w ł a ś n i e j e d n a k w y ł ą c z n i e m n i c h, że zatem asceza, im intensywniej panowała nad jednostką, w tym w i ę k s z e j mierze w y ł ą c z a ł a ją z powszedniego życia, bo to właśnie na

przelicytowywaniu wewnątrzświatowej moralności[175] polegało swoiście święte życie. Odrzucił to jako pierwszy Luter – i to nie jako urzeczywistniający jakieś „tendencje rozwoju", lecz z racji całkiem osobistych doświadczeń, zrazu wahając się co do praktycznych konsekwencji, a później popychany przez sytuację polityczną – kalwinizm zaś po prostu przejął[176]. Przez wzgląd na jego typ religijności, w sedno trafił już Sebastian Franck, upatrując znaczenia reformacji w tym, że każdy chrześcijanin musi być teraz mnichem przez całe swe życie. Wycofywaniu się ascezy z powszedniego życia w świecie postawiono tamę, i owe z gruntu poważne, wewnętrzne natury, które dotąd dostarczały mnichom ich najlepszych reprezentantów, były skazane na to, by trzymać się ascetycznych ideałów w ramach zawodowego życia w świecie. Kalwinizm dodał jednak w trakcie swego rozwoju coś pozytywnego: myśl o konieczności potwierdzenia wiary w zawodowym życiu w świecie[177]. Przez to dał szerokim warstwom religijnie zorientowanych natur pozytywną pobudkę do ascezy i, wraz z zakorzenieniem jego etyki w nauce o predestynacji, miejsce duchowej arystokracji mnichów poza i ponad światem zajęła duchowa arystokracja predestynowanych przez Boga od wieczności świętych w świecie[178], arystokracja, która, przez swój *character indelebilis*, oddzielona była od pozostałej, od wieczności odrzuconej ludzkości przez zasadniczo w jeszcze większej mierze nieprzekraczalną, a przez jej niewidzialność jeszcze bardziej niesamowitą przepaść[179], niż zewnętrznie oddzielony od świata mnich średniowiecza – przepaść, która przez swą ostrość wpływała na wszystkie społeczne odczucia. Bo dla tych wybranych z Bożej łaski i dlatego świętych adekwatną postawą wobec grzechu bliźniego nie była wyrozumiała gotowość pomocy, wynikająca ze świadomości własnej słabości, lecz nienawiść i pogarda wobec niego jako nieprzyjaciela Boga, noszącego na sobie znak wiecznego potępienia[180]. Ten sposób odczuwania zdolny był do takiego spotęgowania, że czasem mógł prowadzić do tworzenia sekt. Działo się tak wtedy,

gdy – jak w przypadku „independentystycznych" ruchów XVII wieku – autentyczna kalwińska wiara: że chwała Boga wymaga, by Kościół poddał odrzuconych prawu, została wyparta przez przekonanie, że obrazą Boga byłaby sytuacja, w której w jego owczarni znajdowałby się i miał udział w sakramentach ktoś nie narodzony ponownie, albo nawet – jako zatrudniony kaznodzieja – nią zarządzał[181]. Kiedy zatem, mówiąc krótko, pojawiało się donatystyczne pojęcie Kościoła jako konsekwencja idei potwierdzenia, jak to było w przypadku kalwińskich baptystów. I także tam, gdzie nie wyciągano wszystkich konsekwencji z żądania „czystego" Kościoła jako wspólnoty potwierdzonych jako ponownie narodzeni, nie tworzono sekty, wielorakie przekształcenia kościelnego ustroju wynikały z próby oddzielenia ponownie narodzonych chrześcijan od nie narodzonych ponownie, niedorosłych do sakramentu, zastrzeżenia dla pierwszych rządów w Kościele albo też zagwarantowania im szczególnej pozycji, i dopuszczania wyłącznie ponownie narodzonych jako kaznodziejów[182].

Swą trwałą normę, na którą mógłby się stale orientować, i której oczywiście potrzebował, ten ascetyczny sposób życia otrzymał naturalnie dzięki Biblii. W często opisywanej „bibliokracji" kalwinizmu ważne jest dla nas to, że S t a r y Testament, jako także natchniony jak Nowy, w swoich przepisach moralnych, o ile nie były one najwyraźniej przeznaczone wyłącznie dla historycznych stosunków Żydów, czy też nie zostały wyraźnie zniesione przez Chrystusa, zyskał r ó w n ą Nowemu godność. Właśnie w i e r z ą c y m prawo zostało dane jako idealna, nigdy niedająca się urzeczywistnić w pełni, ale jednak obowiązująca norma[183], podczas gdy Luter, przeciwnie, wynosił – początkowo – w o l n o ś ć od niewoli prawa jako boski przywilej wierzących[184]. Oddziaływanie bożej, ale jednak całkowicie trzeźwej hebrajskiej mądrości życiowej, jaka zawiera się w najczęściej czytanych przez purytanów księgach: Przypowieściach Salomona i niektórych Psalmach, odczuć można w całym nastroju ich życia.

Zwłaszcza racjonalny charakter: trzymanie w ryzach mistycznej i w ogóle uczuciowej strony religijności już Stanford[185] słusznie odniósł do oddziaływania Starego Testamentu. Jednak ten starotestamentowy racjonalizm jako taki miał w istocie drobnomieszczański i tradycjonalistyczny charakter, a towarzyszył mu nie tylko zniewalający patos proroków i wielu Psalmów, lecz także fragmenty, które już w średniowieczu stanowiły glebę dla rozwoju swoistej uczuciowej religijności[186]. Znów więc ostatecznie to własny, i to: ascetyczny, zasadniczy charakter samego kalwinizmu wyselekcjonował i przyswoił sobie pokrewne mu elementy starotestamentowej pobożności.

Owa systematyzacja etycznego sposobu życia, która wspólna była ascezie kalwińskiego protestantyzmu i racjonalnym formom katolickiego życia zakonnego, objawia się już czysto zewnętrznie w sposobie, w jaki „precyzyjny" purytański chrześcijanin kontrolował stale swój stan łaski[187]. Wprawdzie religijny dziennik, w którym grzechy, pokusy i czynione dzięki łasce postępy notowane były sukcesywnie albo tabelarycznie, był wspólny, stworzonej w pierwszym rzędzie przez jezuitów, nowoczesnej katolickiej pobożności (zwłaszcza we Francji) i pobożności najgorliwszych kościelnych reformowanych kręgów[188]. Ale podczas gdy w katolicyzmie służył on sumienności spowiedzi albo też „*directeur de l'âme*" jako podstawa w jego autorytarnym kierowaniu chrześcijaninem lub (najczęściej) chrześcijanką, reformowany chrześcijanin dzięki tej pomocy sam „trzymał rękę na pulsie". Wszyscy znaczący teologowie moralni wspominają o nim, a jeszcze tabelaryczno-statystyczna buchalteria Benjamina Franklina dotycząca jego postępów w pojedynczych cnotach jest jego klasycznym przykładem[189]. Zaś, z drugiej strony, stare, średniowieczne (i już antyczne) przedstawienie buchalterii Boga zostało u Bunyana spotęgowane do charakterystycznego, budzącego niesmak obrazu, w którym stosunek grzesznika do Boga przyrównywany jest do stosunku klienta do sklepikarza: kto raz kupił na kredyt, będzie mógł z dochodu ze wszystkich

swych zasług w najlepszym razie spłacić narastające odsetki, ale nigdy główną sumę[190]. Podobnie jak własne zachowanie, kontrolował jednak purytanin późniejszej epoki także zachowanie Boga, i dostrzegał we wszystkich pojedynczych zrządzeniach życia jego palec. I dlatego, w przeciwieństwie do autentycznej nauki Kalwina, wiedział, dlaczego Bóg rozporządził tak, a nie inaczej. Uświęcanie życia mogło przez to przybrać niemal charakter kupieckiej działalności[191]. Głębokie schrystianizowanie całego istnienia było konsekwencją tej m e t o d y k i etycznego sposobu życia, którą, w przeciwieństwie do luteranizmu, wymuszał kalwinizm. Fakt, że ta m e t o d y k a była dla kształtowania życia czymś rozstrzygającym, musimy mieć stale przed oczami, jeśli chcemy właściwie zrozumieć typ oddziaływania kalwinizmu. Z jednej strony wynika z tego, że to właśnie dopiero t a forma mogła wywierać ów wpływ, z drugiej jednak – że także inne wyznania, jeśli ich etyczne pobudki w tym rozstrzygającym punkcie: idei potwierdzenia, były takie same, musiały oddziaływać w tym samym kierunku.

Poruszaliśmy się dotąd na gruncie kalwińskiej religijności, i z tej racji uznaliśmy naukę o predestynacji za dogmatyczną podstawę purytańskiej moralności, w sensie metodycznie zracjonalizowanego etycznego sposobu życia. Stało się tak dlatego, bo ów dogmat uważano faktycznie za kamień węgielny reformowanej nauki także daleko poza kręgiem tej religijnej partii, która pod każdym względem trzymała się ściśle myśli Kalwina – „prezbiteriańskiej": zawierała go nie tylko independentystyczna *Savoy Declaration* z 1658 roku i baptystyczna *Hanserd Knollys Confession* z 1689 roku, również w ramach metodyzmu John Wesley, wielki talent organizacyjny tego ruchu, był wprawdzie wyznawcą powszechności łaski, ale wielki agitator pierwszej metodystycznej generacji i jej najbardziej konsekwentny myśliciel: Whitefield, był zwolennikiem „partykularyzmu łaski", podobnie jak, przez czas jakiś bardzo wpływowy, krąg skupiony wokół lady Huntingdon. W swej imponującej konsekwencji to ta nauka, w rozstrzygającej

epoce XVII wieku, utrzymywała w walczących reprezentantach „świętego życia" myśl, że są narzędziem Boga i wykonawcami jego opatrznościowych zrządzeń[192], i zapobiegła przedwczesnemu popadnięciu w czysto utylitarystyczne uświęcanie przez uczynki orientujące się wyłącznie na ten świat, które nigdy nie byłoby zdolne do tak niesłychanych ofiar dla irracjonalnych i idealnych celów. A powiązanie wiary w bezwarunkowo obowiązujące normy z absolutnym determinizmem i całkowitą transcendencją ponadzmysłowego, które zawarła w na swój sposób genialnej formie, było jednocześnie – w zasadzie – o wiele bardziej „n o w o c z e s n e" niż bardziej odpowiadająca uczuciom, łagodniejsza nauka, która także Boga poddawała moralnemu prawu. Przede wszystkim jednak, co będzie się okazywało stale, fundamentalna dla naszych rozważań idea p o t w i e r d z e n i a, jako psychologiczny punkt wyjścia metodycznej moralności, właśnie na tle nauki o wyborze łaski i jej znaczenia dla powszedniego życia objawiała się z jasnością „czystej kultury", i dlatego rozpoczęliśmy od owej nauki jako najkonsekwentniejszej formy, skoro idea ta, jako schemat powiązania wiary i moralności, powraca stale w denominacjach, które będziemy tu jeszcze analizować. W ramach protestantyzmu następstwa, jakie owa nauka musiała mieć u jej pierwszych wyznawców dla ascetycznego ukształtowania sposobu życia, stanowią n a j b a r d z i e j z a s a d n i c z ą antytezę (relatywnej) moralnej bezsilności luteranizmu. Luterańska *„gratia amissibilis"*, którą można zawsze odzyskać dzięki gotowemu do pokuty żalowi, nie zawiera w s o b i e najwyraźniej żadnej pobudki do tego, co jest dla nas ważne jako produkt ascetycznego protestantyzmu: do systematycznego, racjonalnego kształtowania całego etycznego życia[193]. Luterańska pobożność nie przełamała dlatego nieskrępowanej witalności popędowego działania i naiwnego życia uczuciowego: brakowało w niej owej pobudki do stałej samokontroli i przez to w ogóle do p l a n o w e g o reglamentowania własnego życia, jaką zawierała groźna nauka Kalwina. Religijny geniusz, jak Luter, żył w tej atmosferze swobodnego otwarcia

ku światu nieskrępowany i – jak długo niosła go siła jego skrzydeł! – bez niebezpieczeństwa popadnięcia w „*status naturalis*". I owa prosta, subtelna i osobliwie nastrojowa forma pobożności, która ozdabiała niektóre z najwyższych typów luteranizmu, znajduje paralele, podobnie jak jej uwolniona od prawa moralność, rzadko na gruncie autentycznego purytanizmu, o wiele częściej natomiast na przykład w łagodnym anglikanizmie Hookera, Chillingwortha i innych. Ale dla luterańskiego zwykłego człowieka, także zdatnego, nic nie było pewniejsze od tego, że ze *status naturalis* został wyniesiony tylko na jakiś czas – jak długo trwał wpływ pojedynczej spowiedzi czy kazania. Faktem znanym jest rzucająca się w oczy współczesnym różnica między etycznym standardem reformowanych dworów książęcych i luterańskich, tak często nurzających się w pijaństwie i grubiaństwie[194], podobnie jak bezradność luterańskiego duchowieństwa, z jego kazaniami odwołującymi się wyłącznie do wiary, wobec ascetycznego ruchu chrzcielnego. To, co odczuwamy u Niemców jako „niewymuszoność" i „naturalność", w przeciwieństwie do angloamerykańskiej atmosfery życia – z fizjonomią ludzi włącznie – i dziś jeszcze objawiającej skutki owego gruntownego odrzucenia nieskrępowania „*status naturalis*", a co Niemiec odczuwa w niej zwykle jako obce, jako ciasnotę, zniewolenie i wewnętrzne spętanie – to przeciwieństwa sposobu życia, które w istotnej mierze biorą się także z owego m n i e j s z e g o przepojenia życia ascezą w luteranizmie, w opozycji do kalwinizmu. W tych odczuciach dochodzi do głosu antypatia nieskrępowanego „dziecięcia świata" wobec ascezy. Luteranizmowi brakło właśnie, i to w następstwie jego nauki o łasce, psychologicznej pobudki do systematyzacji sposobu życia, która wymuszała jego metodyczną racjonalizację. Pobudka ta, warunkująca ascetyczny charakter pobożności, m o g ł a zostać stworzona bez wątpienia przez różnorodne motywy religijne, co ukażemy wkrótce: nauka o predestynacji kalwinizmu była tylko j e d n ą z wielu możliwości. Jednak przekonaliśmy się, że była ona na swój sposób nie tylko

niezwykle konsekwentna, lecz także odznaczała się bardzo znaczną psychologiczną skutecznością[195]. N i e k a l w i ń s k i e ascetyczne ruchy jawią się dlatego, jeśli wziąć pod uwagę wyłącznie religijną motywację ich ascezy, jako o s ł a b i e n i e wewnętrznej konsekwencji kalwinizmu.

Jednak także w rzeczywistości dziejowego rozwoju rzeczy miały się, wprawdzie nie zawsze, ale jednak najczęściej tak, że reformowana forma ascezy była albo naśladowana przez inne ascetyczne ruchy, albo też, wykształcając własne, odchylające się od niej czy wykraczające poza nią zasady, odwoływano się do niej dla ich porównania lub uzupełnienia. Tam, gdzie mimo odmiennego ufundowania wiary pojawiała się podobna ascetyczna konsekwencja, było to z reguły następstwem u s t r o j u Kościoła, który omówimy w innym kontekście[196].

W h i s t o r y c z n e j perspektywie idea wyboru łaski była w każdym razie punktem wyjścia ascetycznego ruchu zwykle nazywanego „p i e t y z m e m". Jak długo ruch ten nie wykraczał poza Kościół reformowany, niemal niemożliwe jest odgraniczenie pietystycznych od niepietystycznych kalwinów[197]. Prawie wszystkich znaczących reprezentantów purytanizmu zaliczano czasem do pietystów, i całkiem dopuszczalne jest ujęcie, które wszystkie owe powiązania między predestynacją i ideą potwierdzenia, wraz z leżącym u ich podstaw zainteresowaniem zyskaniem subiektywnej „*certitudo salutis*", jakie przedstawiliśmy wyżej, uznaje już za pietystyczne rozwinięcia autentycznej nauki Kalwina. Pojawienie się ascetycznych *revivals* w ramach reformowanych wspólnot było, zwłaszcza w Holandii, z reguły połączone z odrodzeniem nauki o wyborze łaski, o której przez czas jakiś zapomniano, albo ją łagodzono. Dlatego pojęcie „pietyzmu" nie jest zwykle wcale używane w odniesieniu do Anglii[198]. Ale także kontynentalny reformowany (niderlandzko-dolnoreński) pietyzm był, przynajmniej w istocie, zupełnie tak samo jak religijność Bayly'ego, zrazu po prostu spotęgowaniem reformowanej ascezy. Nacisk kładziony na „*praxis pietatis*" był tak silny, że

dogmatyczna prawowierność schodziła na drugi plan, a czasem uważano ją wprost za rzecz indyferentną. Predestynowani mogli popełniać czasem dogmatyczne błędy, podobnie jak inne grzechy, a doświadczenie pouczało, że liczni całkiem niezorientowani w szkolnej teologii chrześcijanie objawiali oczywiste owoce wiary, zaś z drugiej strony okazywało się, że sama wiedza teologiczna w żadnym razie nie daje pewności potwierdzenia wiary w zachowaniu[199]. Wybranie nie mogło się zatem potwierdzić w wiedzy teologicznej[200]. Dlatego pietyzm w swej głębokiej nieufności wobec Kościoła teologów[201], w którym jednak – to należy do jego cech wyróżniających – oficjalnie pozostał, zaczął gromadzić zwolenników „*praxis pietatis*" w oddzielonych od świata „konwentyklach"[202]. Chciał uczynić niewidzialny Kościół świętych widzialnym na ziemi i, bez wyciągania konsekwencji w postaci tworzenia sekty, bezpieczny w tej wspólnocie, chciał wieść życie martwe wobec wpływów świata, we wszystkich szczegółach zorientowane na wolę Bożą i przez to stać się pewnym własnych ponownych narodzin, również w codziennych zewnętrznych cechach sposobu życia. „*Ecclesiola*" rzeczywiście nawróconych chciała przez to – co także było wspólne wszelkiemu swoistemu pietyzmowi – dzięki spotęgowanej ascezie już w tym świecie skosztować zbawienia wypływającego ze wspólnoty z Bogiem. To ostatnie dążenie było w pewnej mierze wewnętrznie pokrewne luterańskiej „*unio mystica*", i prowadziło bardzo często do silniejszego kultywowania u c z u c i o w e j strony religijności, niż to było właściwe normalnie przeciętnym reformowanym chrześcijanom. T o właśnie byłoby, na gruncie Kościoła reformowanego, rozstrzygającą cechą „pietyzmu" z n a s z e g o punktu widzenia. Bo ów pierwotnie obcy kalwińskiej religijności jako całości, natomiast spokrewniony wewnętrznie z pewnymi formami średniowiecznej religijności, moment uczuciowy kierował praktyczną religijność na tory cieszenia się zbawieniem w tym świecie, zamiast ascetycznej walki o jego zapewnienie w przyszłości w tamtym świecie. A uczucia

mogły ulec przy tym spotęgowaniu w takim stopniu, że religijność zyskiwała wprost histeryczny charakter, i wtedy owo, znane z niezliczonych przykładów, neuropatyczne, przeplatanie się na poły zmysłowych stanów religijnej ekstazy z okresami nerwowego odrętwienia, odczuwanego jako „oddalenie od Boga", powodowało w efekcie coś wręcz przeciwnego od trzeźwej i surowej dyscypliny, w której karby brało człowieka usystematyzowane święte życie purytanina – osłabienie owych „hamulców", które wspierały racjonalną osobowość kalwina w obliczu „afektów"[203]. Podobnie kalwińska idea odrzucenia tego, co stworzone, doznana uczuciowo – na przykład w postaci tak zwanego „poczucia robaka" – mogła prowadzić do zaniku zdolności działania w życiu zawodowym[204]. I także idea predestynacji mogła stać się fatalizmem, gdy – w przeciwieństwie do autentycznych tendencji racjonalnej religijności kalwińskiej – w jej przyswajaniu dominowały nastroje i uczucia[205]. I w końcu dążność do oddzielenia świętych od świata mogła, silnie spotęgowana przez uczucia, prowadzić do pewnego typu klasztornej wspólnotowej organizacji o na poły komunistycznym charakterze, jaką tworzono stale na nowo w pietyzmie, także w Kościele reformowanym[206]. Ale jak długo nie pojawiały się te ekstremalne, uwarunkowane przez kultywowanie uczuciowości, następstwa, a zatem reformowany pietyzm dążył do upewnienia się o swym zbawieniu w ramach zawodowego życia w świecie, praktycznym efektem pietystycznych zasad była wyłącznie jeszcze ściślejsza ascetyczna kontrola sposobu życia w zawodzie, i jeszcze mocniejsze religijne zakorzenienie moralności zawodowej niż to, jakie wykształcić mogła czysto światowa „uczciwość" normalnych reformowanych chrześcijan, uważana przez „autentycznych" pietystów za chrześcijaństwo niższej rangi. Religijna arystokracja świętych, która w rozwoju wszelkiej reformowanej ascezy, im bardziej serio ją traktowano, tym pewniej się pojawiała, organizowana była – jak w Holandii – w ramach Kościoła w formie woluntarystycznych konwentykli, podczas

gdy w angielskim purytanizmie po części dążyła do formalnego odróżnienia aktywnych i pasywnych chrześcijan w u s t r o j u Kościoła, a po części – odpowiednio do tego, co już mówiliśmy – do tworzenia sekt.

Rozwój n i e m i e c k i e g o pietyzmu, stojącego na luterańskim gruncie, powiązanego z nazwiskami Spenera, Franckego, Zinzendorfa, wyprowadza nas poza domenę nauki o predestynacji. Ale przez to w żadnym razie z konieczności z domeny owego toku myśli, którego konsekwentne zwieńczenie stanowiła, skoro zwłaszcza Spener sam potwierdzał, że wpłynął na niego angielsko-niderlandzki pietyzm, a co objawiło się na przykład w lekturze Bayly'ego na jego pierwszych konwentyklach[207]. Z n a s z e g o specjalnego punktu widzenia w każdym razie pietyzm oznacza wyłącznie wnikanie metodycznie kultywowanego i kontrolowanego, a więc a s c e t y c z n e g o s p o s o b u ż y c i a także do niekalwińskiej religijności[208]. Jednak luteranizm musiał odczuwać tę racjonalną ascezę jako obce ciało i brak konsekwencji niemieckiej pietystycznej doktryny był następstwem wynikłych z tego trudności. Dla dogmatycznego ufundowania systematycznego religijnego sposobu życia Spener kombinuje luterańskie myśli ze swoiście reformowanym elementem dobrych uczynków jako takich, podejmowanych z „zamysłem c h w a ł y Boga"[209], i z wiarą, również budzącą reformowane asocjacje, że ponownie narodzeni mogą osiągnąć pewien stopień chrześcijańskiej doskonałości[210]. Brakło jednak konsekwencji teorii: systematyczny charakter chrześcijańskiego sposobu życia, istotny także dla jego pietyzmu, pozostający pod znacznym wpływem mistyków[211] Spener próbował raczej opisać niż uzasadnić w dość nieokreślony, ale jednak w gruncie rzeczy luterański sposób, zaś *certitudo salutis* nie wywodził z uświęcenia, lecz odwoływał się w tej sprawie do, wspomnianego wcześniej, luźnego luterańskiego powiązania z wiarą, a nie do idei potwierdzenia[212]. Lecz stale na nowo, jak długo racjonalno-ascetyczny element zachowywał w pietyzmie przewagę nad stroną uczuciową, rozstrzygające dla naszego punktu widzenia

przedstawienia dochodziły swego prawa: że mianowicie 1) metodyczne rozwijanie własnej świętości do coraz wyższego stopnia (kontrolowanego przez odniesienie do p r a w a) trwałości i doskonałości jest o z n a k ą stanu łaski[213], i że 2) to Boska opatrzność o d d z i a ł u j e w zyskujących doskonałość osobach, dając im, w toku cierpliwego czekania i m e t o d y c z n e g o n a m y s ł u, swe wskazówki[214]. Praca zawodowa była także dla A.H. Franckego środkiem ascetycznym *par excellence*[215]: to, że to sam Bóg błogosławi tych, co są jego, przez sukces ich pracy, było dla niego równie oczywiste, jak dla purytanów, o czym się jeszcze przekonamy. A jako surogat „podwójnego dekretu" pietyzm stworzył przedstawienia, które w zasadniczo podobny, tylko złagodzony w porównaniu z tą nauką sposób ustanowiły wywodzącą się ze szczególnej łaski Boga arystokrację narodzonych ponownie[216], z wszystkimi tego psychologicznymi konsekwencjami, jakie opisaliśmy wyżej w przypadku kalwinizmu. Należy tu na przykład powszechnie imputowany pietyzmowi (oczywiście niesłusznie) przez jego wrogów tak zwany „terminizm"[217], czyli założenie, że wprawdzie łaska oferowana jest powszechnie, ale każdemu albo tylko raz, w jednym określonym momencie jego życia, albo też kiedyś po raz ostatni[218]. Kto ten moment przeoczył, temu nie pomagała powszechność łaski: znajdował się w sytuacji pominiętych przez Boga w nauce kalwińskiej. W efekcie do tej teorii zbliżało się także założenie, które na przykład Francke wywiódł z osobistych przeżyć, a powszechne – można by nawet powiedzieć: dominujące – w pietyzmie, że łaska może się „przełamać" tylko w powiązaniu ze swoistymi, jednorazowymi i niepowtarzalnymi zjawiskami, mianowicie po uprzedniej „walce pokutnej"[219]. A skoro do tego przeżycia, wedle samych pietystów, nie każdy był dysponowany, ten, kto nie doświadczył go sam, mimo trzymania się ascetycznej metody, którą zalecali pietyści do jego wywołania, pozostawał w oczach narodzonych ponownie swego rodzaju pasywnym chrześcijaninem. Z drugiej strony, dzięki stworzeniu m e t o d y wywoływania „walki pokutnej", także osiągnięcie Bożej łaski

stało się w efekcie przedmiotem r a c j o n a l n y c h ludzkich zabiegów. Również wątpliwości, jakie budziła prywatna spowiedź, nie u wszystkich – na przykład u Franckego nie – ale jednak u wielu pietystów, zwłaszcza jednak, co ukazują stale na nowo kierowane do Spenera zapytania, u pietystycznych d u s z p a s t e r z y, które przyczyniły się do tego, że także w luteranizmie wysychały jej korzenie, wynikały z tego arystokratyzmu łaski: widoczne o d d z i a ł y w a n i e osiągniętej dzięki pokucie łaski w świętym z a c h o w a n i u musiało rozstrzygać o dopuszczalności absolucji, w sprawie jej udzielenia nie można się było zadowolić samą „*contritio*"[220].

Religijna s a m o ocena Z i n z e n d o r f a prowadziła stale na nowo, jeśli nawet z wahaniami wynikającymi z ataków ortodoksji, do przedstawienia „narzędzia". Ale poza tym oczywiście intelektualny punkt widzenia tego osobliwego „religijnego dyletanta", jak nazywa go Ritschl, w ważnych dla nas sprawach, trudno ująć w jednoznaczny sposób[221]. Sam uznawał się zwykle za reprezentanta „pawłowo-luterańskiego tropu", w o p o z y c j i do „pietystyczno-jakubowego", który trzymał się p r a w a. Jednak sama gmina braterska i jej praktyka, którą, mimo swego stale podkreślanego luteranizmu[222], dopuścił i wspierał, stała już w swym notarialnym protokóle z 12 sierpnia 1729 roku na stanowisku odpowiadającym pod wieloma względami całkowicie kalwińskiej arystokracji świętych[223]. Często omawiane przeniesienie urzędu starszego na Chrystusa 12 listopada 1741 roku objawiło coś podobnego także w zewnętrznym wymiarze. Ponadto z trzech „tropów" gminy braterskiej, kalwiński i morawski były od samego początku zorientowane w istocie na reformowaną etykę zawodową. Również Zinzendorf, zupełnie na purytańską modłę, wypowiedział wobec Johna Wesleya opinię, że jeśli nawet nie zawsze sam usprawiedliwiony, to jednak i n n i potrafią r o z p o z n a ć jego usprawiedliwienie po sposobie jego zachowania[224]. Lecz z drugiej strony w swoistej pobożności herrnhuterów moment uczuciowy wysuwał się zdecydowanie na pierwszy plan i zwłaszcza Zinzendorf osobiście

starał się tłumić w swojej gminie tendencję do ascetycznego uświęcania w purytańskim sensie[225], i nagiąć uświęcanie przez uczynki do nauki luterańskiej[226]. A w rezultacie odrzucenia konwentykli i zachowania praktyki spowiedzi wykształciła się, także w istocie po luterańsku ujmowana, zależność od sakramentalnego zbawczego pośrednictwa. Ponadto swoiście zinzendorfowska zasada, że to dziecięcość religijnego odczuwania stanowi wyróżnik jego autentyczności, również na przykład posługiwanie się losowaniem jako środkiem objawienia woli Boga, przeciwstawiały się racjonalizmowi sposobu życia z tak wielką siłą, że w całości, tak daleko, jak sięgał wpływ hrabiego[227], w pobożności herrnhuterów elementy antyracjonalne i uczuciowe przeważały w większym stopniu niż w innych odłamach pietyzmu[228]. Powiązanie moralności i odpuszczenia grzechów jest w *Idea fidei fratrum* Spangenberga równie luźne[229] jak w luteranizmie w ogóle. Odrzucenie metodycznego dążenia do doskonałości przez Zinzendorfa odpowiada – tu i zawsze – jego w gruncie rzeczy eudajmonistycznemu ideałowi: umożliwienia ludziom uczuciowego doznania zbawienia (w jego terminologii „szczęśliwości") już w teraźniejszości[230], zamiast kierowania ich ku temu, by dzięki swej racjonalnej pracy stali się jego pewni w tamtym świecie[231]. Z drugiej strony również tu żywa pozostała idea, że rozstrzygająca wartość gminy braterskiej, w przeciwieństwie do innych Kościołów, polega na aktywności chrześcijańskiego życia, na misji i – co łączono z tym – pracy zawodowej[232]. Przy czym jednak praktyczna racjonalizacja życia z punktu widzenia użyteczności stanowiła całkiem istotny element także poglądów na życie Zinzendorfa[233]. Wynikała ona u niego – i u innych reprezentantów pietyzmu – z jednej strony ze zdecydowanej antypatii wobec, niebezpiecznej dla wiary, filozoficznej spekulacji i, odpowiednio, sympatii dla konkretnej wiedzy empirycznej[234], z drugiej strony ze znajomości świata zawodowego misjonarza. Gmina braterska była jako centrum misyjne zarazem gospodarczym przedsiębiorstwem, i przez to kierowała swych

członków w koleiny wewnątrzświatowej ascezy, która także w życiu pyta przede wszystkim o „zadania" i kształtuje je przez wzgląd na nie trzeźwo i planowo. Tu pojawiała się znów przeszkoda w postaci, wywodzonego z wzoru misyjnego życia apostołów, gloryfikowania charyzmy apostolskiego wyzbycia się własności u „uczniów"[235] wybranych przez Boga dzięki „wyborowi łaski", która oznaczała jednak w efekcie częściowy powrót do „*consilia evangelica*". Tworzenie racjonalnej etyki zawodowej, w rodzaju kalwińskiej, było przez to mimo wszystko utrudnione, jeśli nawet – co ukazuje na przykład przemiana ruchu chrzcielnego – niewykluczone, nawet przygotowywane wewnętrznie w znacznej mierze przez ideę pracy wyłącznie „z racji zawodu".

Jeśli weźmiemy to wszystko pod uwagę, rozważając niemiecki pietyzm z wchodzących tu dla nas w grę punktów widzenia, musimy skonstatować w religijnym zakorzenieniu jego ascezy wahanie i niepewność, ustępujące znacznie żelaznej konsekwencji kalwinizmu, uwarunkowane po części przez luterańskie wpływy, a po części przez uczuciowy charakter jego religijności. Wprawdzie objawem wielkiej jednostronności jest przedstawianie tego uczuciowego elementu jako swoistego dla pietyzmu, w przeciwieństwie do luteranizmu[236]. Lecz w porównaniu z kalwinizmem intensywność racjonalizacji życia musiała być z konieczności jednak mniejsza, bowiem wewnętrzna pobudka, jaką stanowiła idea stanu łaski, który trzeba stale na nowo potwierdzać, gwarantującego wieczną przyszłość, została skierowana za pośrednictwem uczuć ku teraźniejszości, i miejsce pewności siebie, którą predestynowany starał się stale na nowo zyskać dzięki nieustannej i zwieńczonej sukcesem pracy zawodowej, zajęła owa pokora i niekonsekwencja[237] istoty, będąca po części następstwem uczuciowego pobudzenia skierowanego wyłącznie ku wewnętrznym przeżyciom, a po części luterańskiej instytucji spowiedzi, budzącej w pietyzmie wprawdzie często istotne wątpliwości, ale jednak najczęściej tolerowanej[238]. Bo w tym wszystkim manifestuje się właśnie ów swoiście luterański

sposób poszukiwania zbawienia, dla którego rozstrzygające jest „odpuszczenie grzechów", a nie praktyczne „uświęcenie". Miejsce planowego, racjonalnego dążenia do osiągnięcia i utrzymania pewnej wiedzy o przyszłym zbawieniu (w tamtym świecie), zajęła tu potrzeba odczucia teraz (w tym świecie) pojednania i wspólnoty z Bogiem. W życiu ekonomicznym skłonność do użycia w teraźniejszości kłóci się z racjonalnym ukształtowaniem „gospodarki", zakorzenionym w trosce o przyszłość – i w pewnym sensie podobnie się rzeczy mają w domenie życia religijnego. Skierowanie religijnych potrzeb na teraźniejsze, wewnętrzne, uczuciowe afekty stanowi w oczywisty sposób słabszą pobudkę do racjonalizacji działania w świecie, wobec skierowanej wyłącznie na tamten świat potrzeby potwierdzenia reformowanego „świętego", choć naturalnie, w porównaniu z wiarą ortodoksyjnego luteranina, trzymającego się tradycjonalistycznie Słowa i sakramentów, mogło ono spowodować większe metodyczne przeniknięcie religią sposobu życia. W całości pietyzm cechowało coraz większe, od Franckego i Spenera po Zinzendorfa, podkreślanie uczuciowego charakteru. Jednak nie wyrażała się w tym jakaś immanentna „tendencja rozwojowa". Różnice owe wynikały z odmienności religijnego (i społecznego) *milieu*, z jakiego wywodzili się jego czołowi reprezentanci. Ale tą sprawą nie możemy się w tym miejscu zająć, podobnie jak tym, jak swoistość niemieckiego pietyzmu objawiała się w jego społecznym i geograficznym rozpowszechnieniu[239]. Tu musimy sobie uprzytomnić raz jeszcze, że naturalnie odmienności tego uczuciowego pietyzmu wobec religijnego sposobu życia purytańskiego świętego mają całkiem stopniowy charakter. Jeśli mielibyśmy, przynajmniej prowizorycznie, scharakteryzować praktyczne konsekwencje tej odmienności, to cnoty, jakie wykształcał pietyzm, należałoby określić raczej jako takie, które kultywować mógł, z jednej strony, „wierny swemu zawodowi" urzędnik, pracownik umysłowy, robotnik i chałupnik[240], a z drugiej strony zasadniczo patriarchalnie usposobiony pracodawca w swej podobającej

się Bogu p r o t e k c j o n a l n o ś c i (na modłę Zinzendorfa). W porównaniu z tym kalwinizm wydaje się spokrewniony w większej mierze z nieustępliwym, prawym i aktywnym nastawieniem mieszczańsko-kapitalistycznego przedsiębiorcy[241]. I w końcu c z y s t y uczuciowy pietyzm jest – co akcentował już Ritschl[242] – religijną zabawą dla „*leisure classes*". Choć charakterystyka ta nie jest zbyt wyczerpująca, to jednak odpowiadają jej jeszcze dziś pewne różnice także ekonomicznej swoistości narodów, które znajdowały się pod wpływem jednej lub drugiej z tych ascetycznych orientacji.

Powiązanie uczuciowej i przy tym jednak ascetycznej religijności z wzrastającą indyferencją lub odrzuceniem dogmatycznych fundamentów kalwińskiej ascezy charakteryzuje także anglo-amerykański pendant kontynentalnego pietyzmu: m e t o d y z m[243]. Już jego nazwa objawia, co rzucało się w oczy współczesnym jako swoistość jego wyznawców: „metodyczna" systematyka sposobu życia w celu osiągnięcia *certitudo salutis* – bo o n i ą chodzi od samego początku także tutaj i pozostaje ona centrum religijnych dążeń. Mimo wszelkich różnic, niewątpliwe pokrewieństwo z pewnymi orientacjami niemieckiego pietyzmu[244] objawia się przede wszystkim w tym, że tę metodykę skierowano zwłaszcza również na wywołanie u c z u c i o w e g o aktu „nawrócenia". I uczuciowość ta – u Johna Wesleya pobudzona przez herrnhutersko-luterańskie wpływy – przyjęła tu, bo metodyzm od początku nastawiony był na misję pośród mas, mocno e m o c j o n a l n y charakter, szczególnie na amerykańskim gruncie. Walka pokutna, spotęgowana czasem do najstraszliwszych ekstaz, której preferowanym w Ameryce miejscem była „ława strachu", prowadziła do wiary w niezasłużoną łaskę Boga i zarazem przez to bezpośrednio do świadomości usprawiedliwienia i pojednania. Ta emocjonalna religijność została w osobliwy sposób powiązana, z niemałymi wewnętrznymi trudnościami, z ascetyczną etyką, której purytanizm nadał raz na zawsze r a c j o n a l n y charakter. Przede wszystkim, w przeciwieństwie do kalwinizmu, upatrującego złudzenia we wszystkim,

co wyłącznie uczuciowe, uznano zasadniczo czysto u c z u c i o w ą, wypływającą z bezpośredniego świadectwa ducha, absolutną pewność obdarzonego łaską – której pojawienie się powinno być, przynajmniej normalnie, określone co do dnia i godziny – za jedyny niewątpliwy fundament *certitudo salutis*. Wedle nauki Wesleya, będącej konsekwentnym spotęgowaniem doktryny uświęcenia, odchylającej się jednak zdecydowanie od jej ortodoksyjnego ujęcia, człowiek w ten sposób narodzony ponownie może zyskać już w tym życiu, dzięki działaniu w nim łaski, przez drugi, z reguły pojawiający się osobno i także często nagły wewnętrzny proces: „uświęcenie", świadomość d o s k o n a ł o ś c i, w sensie bezgrzeszności. Choć osiągnięcie tego celu jest trudne (najczęściej dochodzi do tego u kresu życia), bezwarunkowo należy do niego dążyć – gwarantuje to bowiem ostatecznie *certitudo salutis*, i pogodna pewność zajmuje miejsce „posępnej" troski kalwina[245]– a w każdym razie rzeczywiście nawrócony musi objawić się samemu sobie i innym przez to, że przynajmniej grzech „nie ma już nad nim władzy". Mimo rozstrzygającego znaczenia autoświadectwa u c z u ć, trzymano się dlatego jednak naturalnie zorientowanego na p r a w o świętego zachowania. Gdy Wesley walczył z usprawiedliwianiem przez uczynki swej epoki, ożywiał jedynie staropurytańską ideę, że uczynki nie są realną podstawą, lecz tylko podstawą rozpoznania stanu łaski, i także tym tylko wtedy, gdy dokonano ich wyłącznie na chwałę Boga. S a m o właściwe zachowanie nie wystarczało – czego sam na sobie doświadczył – musiało mu towarzyszyć p o c z u c i e stanu łaski. Sam określał czasem uczynki jako „warunek" łaski i podkreślał także w deklaracji z 9 sierpnia 1771 roku[246], że ten, kto nie spełnia dobrych uczynków, nie jest prawdziwym wierzącym, a metodyści podkreślali stale, że odróżniają się od oficjalnego Kościoła nie w swej nauce, lecz typie pobożności. Znaczenie „owocu" wiary uzasadniano najczęściej, odwołując się do Pierwszego listu św. Jana (1 J 3,9), a zachowanie uznawano za wyraźny z n a k ponownych narodzin. Mimo to pojawiały się trudności[247]. Dla tych

metodystów, którzy byli wyznawcami nauki o predestynacji, przeniesienie *certitudo salutis* z wypływającej z samego ascetycznego sposobu życia i stale to nowych potwierdzeń świadomości łaski na bezpośrednie p o c z u c i e łaski i doskonałości[248] – bo wtedy pewność „*perseverantia*" powiązana była z j e d n o r a z o w ą walką pokutną – mogło oznaczać jedną z dwóch rzeczy: albo, u słabych natur, antynomiańską interpretację „wolności chrześcijańskiej", a zatem załamanie się metodycznego sposobu życia, albo, gdy odrzucano tę konsekwencję, pewność siebie świętego[249] graniczącą z zawrotem głowy: u c z u c i o w e spotęgowanie purytańskiego typu. Tych skutków starano się, w obliczu ataków wrogów, uniknąć, z jednej strony przez mocniejsze podkreślanie normatywnego obowiązywania Biblii i nieodzowności potwierdzenia[250], z drugiej strony prowadziły one w efekcie do umocnienia w ramach ruchu antykalwińskiej, uznającej możliwość utracenia łaski, orientacji Wesleya. Silne luterańskie wpływy, na jakie, za pośrednictwem braterskiej gminy, wystawiony był Wesley[251], wsparły ten rozwój i wzmogły n i e o k r e ś l o n o ś ć religijnej orientacji metodystycznej moralności[252]. W rezultacie trzymano się w końcu konsekwentnie jedynie pojęcia „*regeneration*" – uczuciowej pewności zbawienia, będącej bezpośrednim owocem w i a r y – jako nieodzownego fundamentu i uświęcenia, z jego konsekwencją (przynajmniej potencjalnego) uwolnienia od władzy grzechu, jako wynikającego z tej pierwszej świadectwa stanu łaski, i odpowiednio umniejszono znaczenie zewnętrznych środków łaski, zwłaszcza sakramentów. A w każdym razie „*general awakening*", będące następstwem metodyzmu, oznaczało wszędzie, na przykład także w Nowej Anglii, wsparcie nauki o łasce i wybraniu[253].

Metodyzm objawia się dlatego, z punktu widzenia n a s z y c h rozważań, jako twór, którego etyka ma równie chwiejne fundamenty jak pietyzm. Także jemu dążenie do „*higher life*", do „drugiego błogosławieństwa" służyło jako swego rodzaju surogat nauki o predestynacji i, wyrosły na angielskim gruncie, orientował się w praktyce swej etyki

całkowicie na praktyki tamtejszego reformowanego chrześcijaństwa, skoro chciał być jego „*revival*". Metodycznie wywoływano emocjonalny akt nawrócenia. A gdy już do niego doszło, nie następowało pobożne rozkoszowanie się wspólnotą z Bogiem, na modłę uczuciowego pietyzmu Zinzendorfa, lecz przebudzone uczucie kierowane było natychmiast na tory racjonalnego dążenia do doskonałości. Emocjonalny charakter religijności nie prowadził dlatego do wewnętrznego, uczuciowego chrześcijaństwa w rodzaju niemieckiego pietyzmu. Fakt, że wiązało się to (po części właśnie w rezultacie emocjonalnego przebiegu nawrócenia) ze słabszym wykształceniem się poczucia grzechu, ukazał już Schneckenburger, i był on stałym punktem w krytyce metodyzmu. Tu rozstrzygający pozostał zasadniczy charakter reformowanego religijnego odczuwania. Pobudzenie uczuciowe przybierało postać entuzjazmu, rozniecanego wyłącznie okazjonalnie, ale wtedy na modłę „korybantów", który poza tym nie umniejszał wcale racjonalnego charakteru sposobu życia[254]. „*Regeneration*" metodyzmu stworzyła w ten sposób jedynie uzupełnienie czystego uświęcania przez uczynki: religijne zakorzenienie ascetycznego sposobu życia, gdy porzucono predestynację. Wyróżniki zachowania, nieodzowne jako kontrola prawdziwego nawrócenia, jako jego „warunek", jak mówił czasem Wesley, były w rzeczy samej zupełnie takie same jak w kalwinizmie. Metodyzmu, jako późnego tworu[255], możemy w istocie nie brać pod uwagę w rozważaniu idei zawodu, którym się tu jeszcze zajmiemy, skoro nie wniósł do jej rozwoju nic nowego[256].

Pietyzm europejskiego kontynentu i metodyzm narodów anglosaskich są, zarówno przez wzgląd na swą ideową zawartość, jak i ich dziejowy rozwój, zjawiskami wtórnymi[257]. Natomiast drugim, oprócz kalwinizmu, samodzielnym nośnikiem protestanckiej ascezy jest ruch chrzcielny, i wywodzące się z niego bezpośrednio, albo przejmujące formy jego religijnego myślenia, powstałe w XVI i XVII wieku sekty[258] baptystów, menonitów i, przede wszyst-

kim, k w a k r ó w[259]. Z nimi dotarliśmy do religijnych wspólnot, których etyka opiera się na podstawie zasadniczo różnej od nauki reformowanej. Następujący tu szkic, rozważający jedynie to, co d l a n a s tu ważne, nie może zdać sprawy z wielokształtności tego ruchu. Naturalnie znów największą wagę przywiązujemy do rozwoju w starokapitalistycznych krajach. Historycznie i zasadniczo najważniejszą ideę wszystkich tych wspólnot, których znaczenie dla rozwoju kulturowego może oczywiście objawić się w pełni dopiero w innym kontekście, spotykaliśmy już w zaczątkowej postaci: „*believers' church*"[260]. A to oznacza, że religijnej wspólnoty, „widzialnego Kościoła" w terminologii Kościołów reformowanych[261], nie ujmowano już jako swego rodzaju fideikomisu ustanowionego dla pozaziemskich celów, jako, z konieczności obejmującej sprawiedliwych i niesprawiedliwych, i n s t y t u c j i – czy to mającej pomnażać chwałę Boga (ujęcie kalwińskie), czy też pośredniczyć w przekazywaniu zbawczych dóbr ludziom (ujęcie katolickie i luterańskie) – ale wyłącznie jako wspólnotę o s o b i ś c i e w i e r z ą c y c h i p o n o w n i e n a r o d z o n y c h, i tylko ich: mówiąc innymi słowy, ujmowano ją nie jako „Kościół", lecz jako „sektę"[262]. Tylko to symbolizować miała także w sobie czysto zewnętrzna zasada, by chrzcić wyłącznie dorosłych, którzy osobiście wewnętrznie zdobyli i wyznali wiarę[263]. „Usprawiedliwienie" p r z e z tę wiarę było jednak u wyznawców ruchu chrzcielnego, co powtarzali uparcie we wszystkich religijnych dyskusjach, radykalnie różne od idei „sądowego" p r z y p i s y w a n i a zasługi Chrystusa, która panowała w ortodoksyjnej dogmatyce starego protestantyzmu[264]. Polegało ono raczej na w e w n ę t r z n y m p r z y s w o j e n i u sobie jego zbawczego dzieła. Dokonywało się to dzięki indywidualnemu o b j a w i e n i u: dzięki działaniu Bożego Ducha w jednostce, i t y l k o dzięki niemu. Oferowane było każdemu, wystarczało czekać cierpliwie na Ducha i nie przeciwstawiać się jego przyjściu przez grzeszne trzymanie się świata. Odpowiednio do tego straciła znaczenie wiara w sensie znajomości nauki Kościoła, podobnie także w sensie

gotowego do pokuty przejęcia Bożej łaski, doszło do – naturalnie w znacznej mierze przekształcającego – renesansu wczesnochrześcijańskich pneumatyczno-religijnych idei. Na przykład sekta, dla której Menno Simons w swoim *Fondamentboek* (1539) stworzył jako pierwszy dość konsekwentną naukę, chciała być, podobnie jak inne chrzcielne sekty, t y m prawdziwym, nieskazitelnym Kościołem Chrystusa, który składałby się, jak pierwotna gmina, wyłącznie z o s o b i ś c i e przez Boga przebudzonych i powołanych. Ponownie narodzeni, i tylko oni, są braćmi Chrystusa, bo, jak on, zostali bezpośrednio duchowo zrodzeni przez Boga[265]. Wynikło z tego dla pierwszych wspólnot chrzcielnych zdecydowane u n i k a n i e „świata", to znaczy wszelkich nie bezwarunkowo koniecznych kontaktów z ludźmi tego świata, powiązane z najściślejszą bibliokracją, czyli trzymaniem się wzoru życia pierwszego pokolenia chrześcijan, i ta zasada unikania świata nigdy nie znikła całkiem, jak długo żywy pozostał stary duch[266]. Z tych motywów dominujących w ich początkach, chrzcielne sekty zachowały trwale ową tezę, z którą – trochę inaczej uzasadnianą – spotkaliśmy się już w kalwinizmie, i której fundamentalne znaczenie objawiać się będzie stale: bezwarunkowego o d r z u c e n i a w s z e l k i e g o „u b ó s t w i a n i a s t w o r z e n i a" jako umniejszenia winnej jedynie Bogu czci[267]. Biblijny sposób życia był ujmowany przez pierwszą generację szwajcarsko-górnoniemieckiego ruchu chrzcielnego z radykalizmem podobnym do tego, jaki cechował pierwotnie świętego Franciszka: jako zdecydowane zerwanie z wszelkim cieszeniem się światem, jako życie ściśle trzymające się wzoru apostołów. I rzeczywiście życie wielu jego pierwszych reprezentantów przypomina życie świętego Idziego. Ale to jak najściślejsze trzymanie się Biblii[268] nie miało zbyt mocnych podstaw, z racji pneumatycznego charakteru tej religijności. To, co Bóg objawił prorokom i apostołom, nie było wszystkim, co mógł i chciał objawić. Przeciwnie: trwanie Słowa, nie jako spisanego dokumentu, lecz oddziałującej w powszednim życiu wierzących siły Ducha Świętego, przemawiającego wprost do jednostki,

która chce go słuchać, było – jak nauczał już Schwenckfeld przeciw Lutrowi, a później Fox przeciw prezbiterianom – wedle świadectwa pierwotnych gmin, jedynym wyróżnikiem prawdziwego Kościoła. Z tej idei trwającego objawienia wynikła znana, później konsekwentnie rozwinięta przez kwakrów, nauka o rozstrzygającym, w ostatniej instancji, znaczeniu wewnętrznego świadectwa Ducha dla rozumu i s u m i e n i a. Przez to przełamane zostało nie obowiązywanie Biblii, ale jednak jej wyłączne panowanie, i rozpoczął się proces, który w sposób radykalny usunął wszelkie pozostałości kościelnej nauki o zbawieniu, i w końcu, u kwakrów, także chrzest i komunię[269]. Chrzcielne denominacje, obok wyznawców predestynacji, przede wszystkim rygorystycznych kalwinów, unieważniły w najbardziej radykalny sposób wszelkie sakramenty jako środki zbawcze i przez to doprowadziły religijne „odczarowanie" świata do jego ostatecznych konsekwencji. Tylko „wewnętrzne światło" trwającego objawienia umożliwiało w ogóle właściwe zrozumienie również biblijnych objawień Boga[270]. Jego oddziaływanie mogło rozciągać się, z drugiej strony, przynajmniej wedle nauki kwakrów, wyciągającej tu wszystkie konsekwencje, także na ludzi, którzy nigdy nie znali biblijnej formy objawienia. Teza: „*extra ecclesiam nulla salus*", obowiązywała wyłącznie wobec tego n i e w i d z i a l n e g o Kościoła oświeconych przez Ducha. B e z wewnętrznego światła, naturalny, również kierowany naturalnym rozumem[271] człowiek pozostawał istotą należącą do porządku stworzenia, której oddalenie od Boga zwolennicy ruchu chrzcielnego, także kwakrzy, odczuwali jeszcze silniej niż kalwinizm. Z drugiej strony, ponowne narodziny, które powoduje Duch, gdy n a n i e g o c i e r p l i w i e c z e k a m y i oddajemy mu się wewnętrznie, m o g ą prowadzić, skoro spowodowane są przez Boga, do stanu tak całkowitego przezwyciężenia władzy grzechu[272], że powrót do niego czy też nawet utrata stanu łaski stają się faktycznie niemożliwe, choć, jak później w metodyzmie, osiągnięcia tego stanu nie uważano za regułę, a stopień doskonałości jednostki za

podlegający rozwojowi. W s z e l k i e chrzcielne wspólnoty chciały być jednak „c z y s t y m i" gminami, w sensie nieskazitelnego zachowania ich członków. Wewnętrzny rozbrat ze światem i jego interesami oraz bezwarunkowe poddanie się panowaniu przemawiającego do nas w sumieniu Boga stanowiły także jedyny niezawodny wyróżnik rzeczywistych ponownych narodzin, a odpowiadające temu zachowanie było zatem wymogiem zbawienia. Nie można było na nie zasłużyć, było bowiem darem łaski Boga, ale jedynie człowiek żyjący wedle swego sumienia mógł uznawać się za narodzonego ponownie. „Dobre uczynki" w tym sensie były „*causa sine qua non*". Widzimy zatem, że ten ostatni tok myśli Barclaya, przedstawiony tu przez nas, był jednak praktycznie znów tożsamy z nauką reformowaną, i rozwijał się z pewnością jeszcze pod wpływem kalwińskiej ascezy, z którą chrzcielne sekty zetknęły się w Anglii i Niderlandach, a kazania zalecające jej poważne i wewnętrzne przyswojenie wypełniały całą pierwszą fazę misyjnej aktywności G. Foxa.

Z psychologicznego punktu widzenia jednak swoiście m e t o d y c z n y charakter chrzcielnej moralności polegał przede wszystkim – skoro odrzucono predestynację – na idei „c i e r p l i w e g o c z e k a n i a" na działanie Ducha, jeszcze i dziś narzucającej kwakierskiemu „*meeting*" swój charakter i analizowanej przez Barclaya: celem tego milczącego czekania jest przezwyciężenie popędów, irracjonalności, namiętności i subiektywizmu „naturalnego" człowieka – o n ma milczeć, by stworzyć przez to ów głęboki spokój w duszy, w którym jedynie Bóg może dojść do głosu. Oczywiście oddziaływanie tego „cierpliwego czekania" m o g ł o kończyć się histerycznymi stanami, profecją i, jak długo trwały eschatologiczne oczekiwania, czasem nawet wybuchem entuzjastycznego chiliazmu, co jest możliwe we wszystkich podobnie ufundowanych typach pobożności i co pojawiło się w unicestwionej w Münster orientacji. Ale wraz z wtapianiem się ruchu chrzcielnego w normalne zawodowe życie w świecie, idea, że Bóg przemawia wyłącznie wtedy, gdy milknie stworzenie,

oznaczała oczywiście wychowanie do spokojnego r o z w a ż a n i a działania i orientowania go na pieczołowity indywidualny rachunek s u m i e n i a[273]. Ten spokojny, trzeźwy, kierujący się przede wszystkim s u m i e n i e m charakter przyswoiła sobie także praktyka życia późniejszych chrześcijańskich wspólnot, w szczególnej mierze kwakrów. Radykalne odczarowanie świata nie dopuszczało wewnętrznie innej drogi niż wewnątrzświatowa asceza. Dla wspólnot, które nie chciały mieć nic wspólnego z politycznymi władzami i ich czynami, wynikało z tego, także zewnętrznie, wnikanie tych ascetycznych cnót do pracy zawodowej. Podczas gdy przywódcy najstarszego ruchu chrześcijańskiego byli bezwzględnie radykalni w swym odwróceniu się od świata, to jednak już w pierwszym pokoleniu n i e uważano naturalnie ściśle apostolskiego sposobu życia bezwarunkowo u w s z y s t k i c h za nieodzowny dla dowiedzenia ponownych narodzin. Już do tego pokolenia należeli zamożni mieszczanie, i już przed Menno Simonsem, który stał całkowicie na gruncie wewnątrzświatowej cnoty zawodowej i porządku prywatnej własności, surowy moralny rygoryzm wyznawców ruchu chrześcijańskiego zwrócił się w praktyce ku torom wskazywanym przez etykę reformowaną[274], p o n i e w a ż właśnie rozwój prowadzący do p o z a ś w i a t o w e j, mnisiej formy ascezy był wykluczony od wystąpienia Lutra, za którym podążano, jako sprzeczny z Biblią i uświęcający przez uczynki. Mimo wszystko jednak – abstrahujemy tu od na poły komunistycznych wspólnot początków ruchu, których nie będziemy rozważać – nie tylko aż do dziś jedna z chrześcijańskich sekt, tak zwani „zanurzyciele" (*dompelaers*, *dunckards*), trzymała się odrzucania wykształcenia i posiadania wykraczającego poza to, co dla życia niezbędne, lecz także, na przykład również u Barclaya, wierność zawodowi ujmowana jest nie na kalwiński, czy choćby tylko luterański, ale raczej tomistyczny sposób, jako „*naturali ratione*" nieuchronna k o n s e k w e n c j a uwikłania wierzących w świat[275]. Jeśli nawet w poglądach tych zawierało się podobne osłabienie kalwińskiej koncepcji zawodu, jak w wielu wywodach Spenera

i niemieckich pietystów, to jednak, z drugiej strony, w chrzcielnych sektach intensywność zainteresowania ekonomicznym zawodem została s p o t ę g o w a n a przez różnorodne momenty. Po pierwsze przez odrzucanie piastowania państwowych urzędów, pierwotnie ujmowane jako wypływający z oddzielenia się od świata obowiązek religijny, którego, gdy przestało być zasadą, trzymano się praktycznie nadal, przynajmniej u menonitów i kwakrów, w rezultacie kategorycznej odmowy posługiwania się bronią i składania przysiąg, bo wynikała z tego dyskwalifikacja w domenie urzędów państwowych. Towarzyszyła mu we wszystkich chrzcielnych denominacjach nieprzezwyciężalna wrogość wobec wszelkich typów arystokratycznego stylu życia, po części, jak u kalwinów, następstwo zakazu gloryfikowania stworzenia, po części jednak konsekwencja owych niepolitycznych czy wprost antypolitycznych zasad. Cała trzeźwa, kierująca się sumieniem, metodyka chrzcielnego sposobu życia została przez to skierowana w koleiny n i e p o l i t y c z n e g o życia zawodowego. Przy tym niesłychane znaczenie, jakie chrzcielna nauka o zbawieniu przywiązywała do kontroli przez sumienie, będące indywidualnym objawieniem Boga, nadało ich zachowaniu w życiu zawodowym charakter, którego wagę dla rozwoju istotnych stron kapitalistycznego ducha rozważymy dopiero później, ale i wtedy tylko w tej mierze, w jakiej możliwe jest to bez analizowania całej politycznej i społecznej etyki protestanckiej ascezy. Przekonamy się wtedy – zaś teraz powiemy to tylko – że swoista forma, jaką przybrała wewnątrzświatowa asceza u wyznawców ruchu chrzcielnego, zwłaszcza kwakrów[276], już w ocenie XVII wieku wyrażała się w praktycznym potwierdzaniu owej ważnej zasady kapitalistycznej „etyki", którą zwykle formułuje się jako: „*honesty is the best policy*"[277], a której klasycznym dokumentem jest także cytowany wcześniej traktat Franklina. Natomiast oddziaływania kalwinizmu upatrywalibyśmy raczej w tym, że prowadziło ono do wyzwolenia dążącej do zarabiania energii w gospodarce prywatnej: bo mimo całej formalnej legalności „świętego", w efekcie

wystarczająco często także do kalwinów odnosiło się jednak zdanie Goethego: „Ktoś, kto działa, jest człowiekiem bez sumienia; sumienie ma tylko ten, kto rozważa”[278].

Znaczenie kolejnego ważnego elementu, który wzmagał intensywność wewnątrzświatowej ascezy denominacji chrzcielnych, również może objawić się w pełni w kontekście innych rozważań. Mimo to i o tym wypowiemy tu już kilka uwag, usprawiedliwiając zarazem wybrany przez nas tok analiz. Całkiem świadomie, póki co, n i e uczyniliśmy tu punktem wyjścia obiektywnych społecznych instytucji staroprotestanckich Kościołów i ich etycznych wpływów, w szczególności tak istotnej k o ś c i e l n e j d y s c y p l i n y, lecz oddziaływania, jakie s u b i e k t y w n e przyswojenie ascetycznej religijności przez j e d n o s t k ę mogło mieć na sposób życia. I to nie tylko dlatego, że jak dotąd na tę stronę problemu zwracano o wiele mniejszą uwagę. Lecz także z tej racji, że oddziaływanie kościelnej dyscypliny w żadnym razie nie zawsze prowadziło w tym samym kierunku. Kościelnopolicyjna kontrola życia jednostki, która na terytoriach kalwińskich Kościołów państwowych graniczyła niemal z inkwizycją, m o g ł a raczej wprost p r z e c i w s t a w i a ć się owemu wyzwoleniu indywidualnych sił, jakie warunkowało ascetyczne dążenie do metodycznego przyswojenia zbawienia, i w pewnych okolicznościach faktycznie to czyniła. Dokładnie tak samo jak merkantylistyczne reglamentacje państwa mogły wprawdzie wspierać pojawianie się przemysłów, ale nie, przynajmniej nie same w sobie, kapitalistycznego „ducha” – który raczej często wprost, tam, gdzie miały policyjno-autorytarny charakter, paraliżowały – także kościelna reglamentacja ascezy, jeśli przybierała zdecydowanie policyjną postać, mogła mieć takie samo oddziaływanie: wymuszała określone zewnętrzne zachowanie, paraliżowała jednak czasem subiektywne pobudki metodycznego sposobu życia. Każde rozważanie tego punktu[279] musi zwrócić uwagę na wielką różnicę, jaka istniała między oddziaływaniem autorytarnej policji obyczajowej K o ś c i o ł ó w państwowych i, zakładającej dobrowolne podporząd-

kowanie, policji obyczajowej s e k t. Fakt, że ruch chrzcielny, we wszystkich swych denominacjach, tworzył zasadniczo „sekty", a nie „Kościoły", wzmógł w każdym razie intensywność ich ascezy, podobnie jak to było – w różnej mierze – także w przypadku owych kalwińskich, pietystycznych, metodystycznych grup, które f a k t y c z n i e zepchnięto na tory tworzenia woluntarystycznych wspólnot[280].

Zajmiemy się teraz purytańską ideą zawodu w jej oddziaływaniu na życie z a r o b k o w e – jej religijne ufundowanie próbował prześledzić powyższy szkic. Mimo wszystkich odchyleń w szczegółach i odmienności nacisku, jaki wiązano w różnych ascetycznych wspólnotach religijnych z rozstrzygającymi dla nas punktami widzenia, okazało się jednak, że te ostatnie brano pod uwagę i oddziaływały w nich wszystkich[281]. Rekapitulując, rozstrzygające dla naszych rozważań było zawsze powracające we wszystkich wyznaniach ujęcie religijnego „stanu łaski" właśnie jako stanu (*status*), który wydziela człowieka z potępienia stworzenia, ze „świata"[282], którego posiadanie jednak – bez względu na to, jak zyskiwano je wedle dogmatyki danej denominacji – n i e mogło być gwarantowane przez jakiekolwiek magiczno-sakramentalne środki czy przez odciążenie w spowiedzi, lub przez pojedyncze pobożne działania, lecz jedynie przez p o t w i e r d z e n i e w swoistym zachowaniu, różniącym się w sposób niewątpliwy od stylu życia „naturalnego" człowieka. Z tego wynikała dla jednostki p o b u d k a do m e t o d y c z n e j k o n t r o l i swego stanu łaski w sposobie życia i przez to do jego przepojenia a s c e z ą. Jednak ten ascetyczny styl życia oznaczał właśnie, jak widzieliśmy, zorientowane na wolę Boga, r a c j o n a l n e ukształtowanie całej egzystencji. I ta asceza n i e była już *opus supererogationis*, ale dokonaniem, którego wymagano od każdego, kto chciał być pewny swego zbawienia. Owo wymagane przez religię, różne od „naturalnego" życia, szczególne życie świętego rozgrywało się – to jest decydujące – już nie poza światem w mnisich wspólnotach, lecz w e w n ą t r z świata i jego porządków. Ta

racjonalizacja sposobu życia w świecie, odniesiona do tamtego świata, była skutkiem oddziaływania koncepcji zawodu ascetycznego protestantyzmu.

Chrześcijańska asceza, początkowo uciekająca ze świata w samotność, już z klasztoru, wyrzekając się świata, poddawała świat kościelnemu panowaniu. Ale przy tym pozostawiała powszedniemu życiu w świecie w całości jego z natury nieskrępowany charakter. Teraz wkroczyła na rynek życia, zatrzasnęła za sobą wrota klasztoru i uznała za swe zadanie przepojenie właśnie powszedniego życia w świecie swą metodyką, przekształcenie go w racjonalne życie w świecie, ale jednak nie z tego świata czy dla tego świata. Z jakim skutkiem, mają ukazać nasze dalsze rozważania.

2. Asceza i kapitalistyczny duch

Żeby przeniknąć powiązania zasadniczych przedstawień religijnych ascetycznego protestantyzmu z maksymami powszedniego życia ekonomicznego, konieczne jest sięgnięcie przede wszystkim po takie pisma teologiczne, które uznać można za powstałe z praktyki duszpasterskiej. Bo w owym czasie, gdy tamten świat był wszystkim, od dopuszczenia do komunii zależała społeczna pozycja chrześcijanina, oddziaływanie duchownego poprzez duszpasterstwo, dyscyplinę kościelną i kazania wywierało taki wpływ, którego – wystarczy zajrzeć do zebranych „*consilia*", „*casus conscientiae*" itp. – my, ludzie nowocześni, nie możemy już sobie po prostu wyobrazić, religijne władze dochodzące w tej praktyce do głosu były decydującymi twórcami „charakteru narodowego".

W rozważaniach w tej części, w przeciwieństwie do późniejszych, możemy potraktować ascetyczny protestantyzm jako jedną całość. Ponieważ jednak wyrosły z kalwinizmu angielski purytanizm oferuje najbardziej konsekwentne ufundowanie idei zawodu, uczynimy, zgodnie z naszą zasadą, ich ośrodkiem jednego z jego reprezentantów. Richarda Baxtera

wyróżnia wśród wielu innych literackich reprezentantów etyki purytańskiej jego wybitnie praktyczne i irenistyczne nastawienie, a zarazem fakt, że jego prace zyskały powszechne uznanie, były stale na nowo wydawane i przekładane. Prezbiterianin i apologeta synodu westminsterskiego, przy tym jednak – jak wielu największych duchem ludzi tej epoki – dogmatycznie stopniowo porzucający ortodoksyjny kalwinizm, wewnętrznie wróg uzurpacji Cromwella, bo przeciwny każdej rewolucji, sekciarstwu i także szczególnie fanatycznej gorliwości „świętych", ale bardzo wyrozumiały wobec zewnętrznych osobliwości i obiektywny wobec przeciwników, za swe pole działania uznał głównie praktyczne wspieranie kościelno-moralnego życia, i by służyć temu zadaniu – był jednym z najskuteczniejszych duszpasterzy, jakich znają dzieje – oddał się do dyspozycji zarówno rządom Parlamentu, jak i Cromwellowi i restauracji[283], i dopiero za czasów tej ostatniej – już przed „dniem świętego Bartłomieja" – złożył swój urząd. Jego *Christian Directory* jest najobszerniejszym kompendium purytańskiej teologii moralnej, orientującym się przy tym stale na praktyczne doświadczenia jego własnej działalności duszpasterskiej. W celu porównania weźmiemy tu pod uwagę, ze względu na brak miejsca, możliwie w zwięzłej formie[284], jako reprezentanta niemieckiego pietyzmu *Theologische Bedenken* Spenera, jako reprezentanta kwakrów *Apology* Barclaya, a oprócz tego innych przedstawicieli ascetycznej etyki[285].

Jeśli weźmiemy do ręki *Wieczny odpoczynek świętych* i *Christian Directory* Baxtera, albo też pokrewne prace innych[286], to przede wszystkim rzuca się w oczy w sądach o bogactwie[287] i jego zyskiwaniu podkreślanie właśnie ebionickich elementów nowotestamentowego zwiastowania[288]. Bogactwo jako takie jest wielkim niebezpieczeństwem, jego pokusy są nieustające, a dążenie[289] do niego nie tylko pozbawione jest sensu wobec rozstrzygającego znaczenia królestwa Bożego, ale także moralnie wątpliwe. W o wiele wyraźniejszy sposób niż u Kalwina, który w bogactwie duchownych nie upatrywał

przeszkody ich skuteczności, lecz przeciwnie – pożądany wzrost ich poważania, i pozwalał im na przynoszące zysk lokowanie majątku, jedynie pod warunkiem unikania zgorszenia, asceza zdaje się tu skierowana p r z e c i w każdemu dążeniu do zyskiwania doczesnych dóbr. Można by dowolnie mnożyć przykłady potępienia dążenia do pieniędzy i dóbr w pismach purytańskich i kontrastować je z o wiele bardziej nieskrępowaną w tym punkcie, etyczną literaturą późnego średniowiecza. I te wątpliwości traktowane są jak najbardziej serio – trzeba jednak przyjrzeć się im nieco bliżej, by uchwycić ich właściwy etyczny sens i kontekst. To, co rzeczywiście godne moralnego potępienia, to mianowicie s p o c z y w a n i e na laurach posiadania[290], u ż y w a n i e bogactwa, z jego konsekwencjami w postaci próżniactwa i żądz cielesnych, a przede wszystkim odwodzenia od dążenia do „świętego" życia. I t y l k o d l a t e g o, że posiadanie niesie ze sobą niebezpieczeństwo owego spoczywania, jest ono watpliwe. Bo „wieczny odpoczynek świętych" należy do tamtego świata, na ziemi jednak także człowiek musi, by być pewny swego stanu łaski, „wykonywać dzieła tego, który mnie posłał, póki dzień jest". Nie próżnowanie i używanie, lecz t y l k o d z i a ł a n i e służy, wedle jasno objawionej woli Boga, pomnażaniu jego chwały[291]. M a r n o w a n i e c z a s u jest zatem pierwszym i zasadniczo najcięższym z wszystkich grzechów. Czas życia jest cenny i nieskończenie krótki, by „umocnić" swe powołanie. Tracenie czasu na życie towarzyskie, „szkodliwą gadaninę"[292], luksus[293], nawet na dłuższy, niż wymaga tego zdrowie, sen[294] – sześć, maksimum osiem godzin – jest absolutnie godne moralnego potępienia[295]. Nie oznacza to jeszcze, jak u Franklina, „czas to pieniądz", ale teza ta obowiązuje w pewnej mierze w duchowym sensie: czas jest nieskończenie cenny, bo każda stracona godzina skraca czas pracy w służbie chwały Boga[296]. Pozbawiona wartości i ewentualnie wprost godna potępienia jest dlatego również bezczynna kontemplacja, przynajmniej wtedy, gdy oddajemy się jej kosztem pracy zawodowej[297]. Bo podoba się ona Bogu m n i e j niż aktywne

spełnianie jego woli w zawodzie[298]. Ponadto możemy się jej oddawać w niedzielę i, wedle Baxtera, to zawsze ci, którzy są leniwi w swoim zawodzie, nie mają także czasu dla Boga w przeznaczonych na to godzinach[299].

Odpowiednio do tego w głównym dziele Baxtera przewija się stale, czasem wprost namiętne, kazanie o konieczności ciężkiej, stałej fizycznej lub umysłowej p r a c y[300]. Oddziałują tu dwa motywy[301]. Praca jest przede wszystkim z dawna wypróbowanym ś r o d k i e m a s c e t y c z n y m, i z tej racji ceniono ją zawsze w Kościele Zachodu[302], w zdecydowanej opozycji nie tylko wobec Wschodu, lecz niemal wszystkich mnisich reguł całego świata[303]. Jest ona mianowicie swoistym środkiem prewencyjnym wobec tych wszystkich pokus, które purytanizm zawiera w pojęciu „*unclean life*", a odgrywających niemałą rolę. Seksualna asceza w purytanizmie różni się tylko stopniem, a nie leżącą u jej podstaw zasadą, od mnisiej, a w rezultacie objęcia także życia małżeńskiego sięga dalej niż ona. Bo stosunek seksualny jest dopuszczalny również w małżeństwie w y ł ą c z n i e jako zgodny z wolą Boga środek pomnażania jego chwały, wedle przykazania: „bądźcie płodni i mnóżcie się"[304]. Podobnie jak w obliczu wątpliwości religijnych i pełnego skrupułów dręczenia samego siebie, także wobec wszelkich seksualnych pokus zaleca się – oprócz jałowej diety, jedzenia warzyw i owoców, zimnych kąpieli – „pracuj ciężko w swym zawodzie"[305].

Ale praca jest ponadto i przede wszystkim nakazanym przez Boga c e l e m s a m y m w s o b i e życia w ogóle[306]. Zdanie Pawła: „kto nie chce pracować, niech też nie je!", obowiązuje bezwarunkowo i wszystkich[307]. Brak ochoty do pracy jest symptomem braku stanu łaski[308].

Objawia się tu jasno odchylenie od postawy średniowiecznej. Również Tomasz z Akwinu interpretował to zdanie. Ale wedle niego[309] praca jest wyłącznie *naturali ratione* konieczna do zachowania życia jednostki i ogółu. Tam, gdzie nie wchodzi w grę ten cel, przestaje obowiązywać także przepis. Odnosi się on do gatunku, a nie do każdej jednostki. Nie odnosi się do

kogoś, kto może żyć bez pracy ze swego posiadania, i podobnie naturalnie kontemplacja, jako duchowa forma oddziaływania, stoi w królestwie Bożym ponad przykazaniem w jego dosłownej interpretacji. A tym bardziej w teologii popularnej najwyższa forma mnisiej „produktywności" polegała na pomnażaniu „*thesaurus ecclesiae*" przez modlitwę i służbę Bożą. Nie tylko tych wyjątków od etycznego obowiązku pracy Baxter oczywiście nie uznaje, lecz także z wielkim naciskiem podkreśla zasadę, że również bogactwo nie zwalnia od tego bezwarunkowego przepisu[310]. Także posiadający nie powinien jeść bez pracy, bo jeśli nawet nie musi pracować, by zaspokoić swe potrzeby, to istnieje jednak przykazanie Boże, któremu powinien podporządkować się tak jak biedny[311]. Bo dla każdego bez różnicy Boża opatrzność przygotowała zawód (*calling*), który ma rozpoznać i w nim pracować, i zawód ten nie jest, jak w luteranizmie[312], losem, któremu należy się poddać i zadowolić się nim, lecz rozkazem Boga skierowanym do jednostki, by działała ku jego chwale. Te z pozoru drobne niuanse miały dalekosiężne psychologiczne konsekwencje i powiązane były z wykształcaniem się owej opatrznościowej interpretacji ekonomicznego kosmosu, która właściwa była już scholastyce.

Fenomen podziału pracy i zawodowego rozczłonkowania społeczeństwa ujął, podobnie jak inni, już Tomasz z Akwinu, do którego znów z racji wygody nawiążemy, jako bezpośredni rezultat Bożego planu świata. Ale włączenie jednostek do tego kosmosu dokonuje się *ex causis naturalibus* i jest przypadkowe („*contingent*" w terminologii scholastycznej). Dla Lutra, jak widzieliśmy, włączenie ludzi do danych stanów i zawodów, wynikające z obiektywnego historycznego porządku, staje się bezpośrednim rezultatem Bożej woli, i także trwanie jednostki w tym położeniu i tych granicach, jakie wskazał jej Bóg, obowiązkiem religijnym[313]. I to tym bardziej, że właśnie odniesienia luterańskiej pobożności do „świata" w ogóle były od początku i pozostały niepewne. Z myślowego kręgu Lutra, który nigdy całkowicie nie odrzucił Pawłowej indyferencji

wobec świata, nie sposób było wywieść etycznych zasad kształtowania świata, i dlatego właśnie należało go brać takim, jakim był, i tylko t o mogło zostać uznane za obowiązek religijny. Inne znów niuanse objawia opatrznościowy charakter splatania się interesów w gospodarce prywatnej w poglądach purytańskich. Jaki jest opatrznościowy cel rozczłonkowania zawodowego, to rozpoznajemy, zgodnie z purytańskim schematem pragmatycznej interpretacji, po jego o w o c a c h. W tej sprawie Baxter wdaje się w wywody, które w więcej niż jednym punkcie przypominają wprost znaną apoteozę podziału pracy Adama Smitha[314]. Specjalizacja zawodów prowadzi, przez to, że umożliwia wyćwiczenie się (*skill*) robotnika, do ilościowego i jakościowego wzrostu wydajności i służy zatem powszechnemu dobru (*common best*), które tożsame jest z dobrem możliwie wielu. Choć jak dotąd motywacja jest czysto utylitarystyczna i spokrewniona z wieloma punktami widzenia pojawiającymi się często w świeckiej literaturze tej epoki[315], to jednak zaraz pojawia się charakterystycznie purytańska przymieszka, gdy Baxter na pierwszy plan swych wywodów wysuwa ten motyw, że „poza stałym zawodem praca człowieka jest tylko nietrwałym okazjonalnym dokonaniem, i więcej czasu spędza on na próżnowaniu niż na pracy", a kończy je następująco: „i będzie on (zawodowy robotnik) wykonywał swą pracę w p o r z ą d k u, podczas gdy inny trwa w wiecznym zamęcie, a w swych interesach nie wie co, gdzie i kiedy ma zrobić[316] [...] dlatego stały zawód („*certain calling*", a w innych miejscach „*stated calling*") jest dla każdego najlepszy". Niestała praca, do jakiej zmuszony jest zwykły robotnik dniówkowy, jest często nieuniknionym, ale zawsze niepożądanym stanem przejściowym. Życiu „pozbawionego zawodu" brak jest systematyczno-metodycznego charakteru, jakiego domaga się, jak widzieliśmy, wewnątrzświatowa asceza. Także wedle etyki kwakrów zawodowe życie człowieka powinno być konsekwentnym ascetycznym ćwiczeniem się w cnocie, potwierdzeniem jego stanu łaski w s u m i e n n o ś c i, która objawia się w pieczołowitości[317] i metodyczności,

z jaką wykonuje swój zawód. Nie sama praca, lecz racjonalna praca zawodowa jest właśnie tym, czego żąda Bóg. To na ten metodyczny charakter ascezy zawodowej kładzie zawsze nacisk purytańska idea zawodu, a nie, jak u Lutra, na zadowalanie się raz przez Boga zgotowanym losem[318]. Dlatego nie tylko na pytanie, czy wolno łączyć wiele *callings*, udziela się bezwarunkowo pozytywnej odpowiedzi – jeśli jest to korzystne dla powszechnego dobra lub dobra samej jednostki[319], a dla nikogo niekorzystne, i jeśli nie prowadzi do tego, że w jednym z zawodów człowiek staje się niesumienny („*unfaithful*"). Lecz także zmiany zawodu nie uznaje się w żadnym razie za rzecz godną potępienia, jeśli nie dokonuje się jej lekkomyślnie, ale po to, by wykonywać zawód bardziej podobający się Bogu[320], a to oznacza zgodnie z ogólną zasadą – bardziej użyteczny. I przede wszystkim: o użyteczności zawodu i, odpowiednio, jego podobaniu się Bogu, rozstrzygają wprawdzie w pierwszym rzędzie kryteria moralne, a następnie doniosłość produkowanych w nim dóbr dla „ogółu", ale kolejnym, trzecim i naturalnie praktycznie najważniejszym punktem widzenia jest „zyskowność"[321] w gospodarce prywatnej. Bo gdy ów Bóg, którego oddziaływanie purytanin dostrzega we wszystkich zrządzenia życia, jednemu z tych, co są jego, wskazuje szansę zysku, to ma przy tym swoje powody. I wierzący chrześcijanin ma podążyć za tym wezwaniem, wykorzystując ją dla siebie[322]. „Jeśli Bóg wskazuje wam drogę, na której bez szkody dla waszej duszy albo dla innych, w zgodny z prawem sposób, możecie więcej zarobić niż na innej drodze, a wy odrzucacie to i podążacie drogą mniejszego zysku, to przeciwstawiacie się jednemu z celów waszego powołania (*calling*), uchylacie się przed byciem rządcami (*steward*) Boga i przyjmowaniem jego darów, by móc je spożytkować dla niego, jeśli tego zażąda. Oczywiście nie dla celów żądz cielesnych i grzechu, ale dla Boga powinniście pracować, by być bogatymi"[323]. Bogactwo jest właśnie wątpliwe wyłącznie jako pokusa leniwego spoczywania i grzesznego używania życia,

a dążenie do niego tylko wtedy, gdy prowadzić ma później do beztroskiego i radosnego życia. Jako spełnianie zawodowego obowiązku jednak jest moralnie nie tylko dozwolone, ale wprost nakazane[324]. Przypowieść o słudze, który został odrzucony, bo nie starał się zyskać procentów od powierzonego mu talentu, zdaje się to wyrażać wprost[325]. Chcieć być biednym, oznaczałoby to samo, jak argumentowano często, co chcieć być chorym[326], i byłoby, jako uświęcanie przez uczynki, godne potępienia i niekorzystne dla chwały Boga. A tym bardziej żebranie zdolnego do pracy jest nie tylko jako przejaw gnuśności grzeszne, lecz, także według słów apostoła, sprzeczne z miłością bliźniego[327].

Podobnie jak wpajanie ascetycznego znaczenia stałego zawodu gloryfikuje etycznie nowoczesnych fachowców, tak i opatrznościowa interpretacja szans zysku ludzi interesów[328]. Asceza nienawidzi w równej mierze wytwornej pobłażliwości *seigneura*, jak i parweniuszowskiej ostentacji dorobkiewicza. Natomiast trzeźwy, mieszczański *self-made man* spotyka się z całkowitym etycznym uznaniem[329]: „*God blesseth his trade*" jest stereotypowym zwrotem w odniesieniu do tych świętych[330], których podążanie za owymi Boskimi zrządzeniami zwieńczył sukces, a cała siła starotestamentowego Boga, odpłacającego tym, co są jego, za ich pobożność właśnie w tym świecie[331], musiała oddziaływać w tym samym kierunku również w oczach purytanina, który, wedle rady Baxtera, kontrolował własny stan łaski przez porównanie ze stanem duszy bohaterów biblijnych[332], i interpretował przy tym zdania Biblii „jak paragrafy jakiegoś kodeksu". Sentencje Starego Testamentu nie były w sobie całkiem jednoznaczne. Przekonaliśmy się, że, w terminologii, Luter posłużył się po raz pierwszy pojęciem „zawodu" w świeckim sensie w przekładzie zdania Mądrości Syracha. Księga Mądrości Syracha należy jednak, przez wzgląd na cały ożywiający ją nastrój, mimo hellenistycznych wpływów, do tradycjonalistycznie oddziałujących części (rozszerzonego) Starego Testamentu. Charakterystyczne jest to, że wśród

luterańskich niemieckich chłopów aż do dziś księga ta zdaje się cieszyć często szczególną popularnością[333], i podobnie także luterańskie powiązania istotnych nurtów niemieckiego pietyzmu objawiały się zwykle w upodobaniu do Mądrości Syracha[334]. Purytanie odrzucili apokryfy jako nienatchnione, zgodnie z ich ostrym albo-albo, między tym, co boskie i stworzone[335]. Tym silniej oddziaływała spośród ksiąg kanonicznych Księga Hioba ze swą kombinacją, z jednej strony, zdecydowanego gloryfikowania absolutnie suwerennego, niepodlegającego ludzkim miarom majestatu Boga, tak doskonale zgodnego z kalwińskimi przekonaniami, z dochodzącą znów jednak w zakończeniu do głosu pewnością (równie nieistotną dla Kalwina, jak ważną dla purytanów), że Bóg tych, co są jego, błogosławi zwykle także i właśnie – w Księdze Hioba: wyłącznie! – w tym życiu i również w materialnym wymiarze[336]. Orientalny kwietyzm, który pojawia się w niektórych najbardziej nastrojowych wersach Psalmów i w Przypowieściach Salomona, tuszowano w interpretacji, podobnie jak Baxter uczynił to z tradycjonalistycznym zabarwieniem, konstytutywnych dla pojęcia zawodu, zdań z Pierwszego listu do Koryntian. Natomiast kładziono tym większy nacisk na te miejsca Starego Testamentu, które sławiły f o r m a l n ą p r a w o w i e r n o ś ć jako wyróżnik podobającego się Bogu zachowania. Teoria, że za sprawą nowego przymierza prawo mojżeszowe utraciło swe obowiązywanie tylko w tej mierze, w jakiej zawierało ceremonialne lub historycznie uwarunkowane przepisy dla narodu żydowskiego, w innych częściach jednak, jako wyraz „*lex naturae*", obowiązywało zawsze i dlatego też zachowało swą ważność[337], umożliwiała, z jednej strony, eliminację przepisów, których nie można było po prostu stosować w nowoczesnym życiu, dała jednak wolną rękę znacznemu wzmocnieniu owego ducha pewnej siebie i trzeźwej legalności, jaki właściwy był wewnątrzświatowej ascezie tego protestantyzmu, przez liczne pokrewne rysy starotestamentowej moralności[338]. Gdy zatem, podobnie jak już wielu współczesnych, również nowsi pisarze określali

zasadniczy etyczny nastrój zwłaszcza angielskiego purytanizmu jako „*English Hebraism*"[339], to jeśli rozumiano to określenie właściwie, nie mijali się z prawdą. Przede wszystkim jednak nie należy tu myśleć o palestyńskich Żydach epoki, w której powstały starotestamentowe pisma, lecz o Żydach, jakimi stali się stopniowo pod wpływem wielu stuleci formalistyczno-prawnego i talmudycznego wychowania, a i wtedy należy być niezwykle ostrożnym przy wskazywaniu paraleli. Nastrój dawnego judaizmu, charakteryzujący się w całości nieskrępowanym uznawaniem życia jako takiego, odległy był od specyficznej swoistości purytanizmu. Równie odległa była – i także o tym nie należy zapominać – etyka gospodarcza średniowiecznych i nowożytnych Żydów w tych jej rysach, które były rozstrzygające dla pozycji obu tych grup w rozwoju e t o s u kapitalistycznego. Żydzi stali po stronie politycznie lub spekulacyjnie zorientowanego „ryzykanckiego" kapitalizmu: ich etos był, mówiąc jednym słowem, etosem kapitalizmu p a r i a s ó w – purytanizm cechował etos racjonalnego mieszczańskiego p r z e d s i ę b i o r s t w a i racjonalnej organizacji p r a c y. Z etyki żydowskiej purytanizm przejął tylko to, co pasowało do tych ram.

Ukazanie charakterologicznych następstw przeniknięcia życia starotestamentowymi normami – interesujące zadanie, którego jednak jak dotąd nie urzeczywistniono nawet w przypadku samych Żydów[340] – byłoby w tym szkicu niemożliwe. Oprócz wspomnianych już odniesień, w przypadku wewnętrznego, całościowego habitusu purytanów wchodzi w grę przede wszystkim fakt, że wiara w bycie wybranym narodem Boga przeżyła u nich zdecydowany renesans[341]. Podobnie jak nawet łagodny Baxter dziękuje Bogu za to, że pozwolił mu przyjść na świat w Anglii, w prawdziwym Kościele, a nie gdzie indziej, również wdzięczność za własną, spowodowaną dzięki łasce Boga nieskazitelność przenikała nastrój życia[342] purytańskiego mieszczaństwa i wykształciła ów formalistycznie poprawny, surowy charakter, właściwy reprezentantom heroicznej epoki kapitalizmu.

Spróbujemy teraz jeszcze uprzytomnić sobie zwłaszcza te punkty, w których purytańskie ujęcie zawodu i żądanie ascetycznego sposobu życia musiały wpływać w p r o s t na rozwój kapitalistycznego stylu życia. Asceza zwraca się z całą siłą, jak widzieliśmy, przede wszystkim przeciwko jednemu: n i e s k r ę p o w a n e m u u ż y w a n i u życia, z wszystkimi jego możliwymi przyjemnościami. W najbardziej charakterystyczny sposób rys ten wychodzi na jaw w walce o *Book of Sports*[343], którą Jakub I i Karol I, z wyraźnym zamysłem zwalczania purytanizmu, podnieśli do rangi ustawy, a ten ostatni nakazał jej odczytanie z wszystkich ambon. Jeśli purytanie zwalczali jak szaleni rozporządzenie króla, że w niedzielę, poza czasem nabożeństw, mają być prawnie dozwolone pewne ludowe rozrywki, to skłoniło ich do tego n i e tylko zakłócanie spokoju szabatu, lecz całe rozmyślne odwodzenie od uporządkowanego sposobu życia świętego. I gdy król zagroził surowymi karami za każdy atak na prawowierność owych sportów, to celem było właśnie przełamanie owego niebezpiecznego dla państwa, bo a n t y a u t o r y t a r n e g o, a s c e t y c z n e g o rysu. Monarchiczno-feudalne społeczeństwo chroniło „żądnych rozrywki" przed powstającą mieszczańską moralnością i wrogimi autorytetom, ascetycznymi konwentyklami, podobnie jak dziś kapitalistyczne społeczeństwo chroni „żądnych pracy" przed klasową moralnością robotników i wrogimi autorytetom związkami zawodowymi. Purytanie bronili swej absolutnie rozstrzygającej swoistości: zasady ascetycznego sposobu życia. Bo poza tym niechęć purytanów, nawet kwakrów, wobec sportu nie była w żadnym razie zasadnicza. Tyle że musiał on służyć racjonalnemu celowi: odpoczynkowi niezbędnemu dla fizycznej wydolności. Natomiast jako środek czysto nieskrępowanego wyżywania się nieokiełznanych popędów był dla nich podejrzany, a gdy stawał się czystym środkiem rozkoszowania się, czy nawet pobudzał ambicję współzawodnictwa, niskie instynkty lub irracjonalną przyjemność zakładania się, był oczywiście po prostu godny potępienia. P o p ę d o w e używanie życia, od-

ciągające zarówno od pracy zawodowej, jak i od pobożności, było jako takie wrogiem racjonalnej ascezy, bez względu na to, czy przybierało postać „seigneuralnego" sportu, czy odwiedzania tancbud i knajp przez zwykłego człowieka[344].

Odpowiednio do tego nieufne i często wrogie jest także stanowisko wobec dóbr kulturowych niemających bezpośredniej religijnej wartości. Nie dlatego, że w ideale życia purytanizmu zawierało się mroczne, pogardzające kulturą filisterstwo. Coś wręcz przeciwnego jest prawdą, przynajmniej wobec nauki – z wyjątkiem odrzucanej ze wstrętem scholastyki. A najwięksi reprezentanci purytańskiego ruchu byli ponadto przesiąknięci renesansowym wykształceniem: kazania prezbiteriańskiego skrzydła ruchu ociekają klasycyzmami[345], i nawet kazania radykałów nie pogardzały – choć akurat to ich gorszyło – taką uczonością w teologicznej polemice. Nigdy chyba żaden kraj nie był tak bogaty w „*graduates*" jak Nowa Anglia w pierwszym pokoleniu. Satyra przeciwników, na przykład *Hudibras* Butlera, atakuje także właśnie książkową uczoność i dialektyczne wyszkolenie purytanów, które wiążą się u nich p o c z ę ś c i z religijnym cenieniem wiedzy, wynikającym ze stanowiska wobec katolickiej „*fides implicita*". Jednak inaczej się rzeczy mają, gdy wkraczamy do domeny literatury innej niż naukowa[346], a tym bardziej sztuk zmysłowych. Tu oczywiście asceza osiadała jak szron na życiu miłej starej Anglii. I dotyczyło to nie tylko świeckich świąt. Gniewna nienawiść purytanów wobec wszystkiego, co pachniało „*superstition*", wobec wszystkich reminiscencji magicznego czy hierurgicznego udzielania łaski, prześladowała chrześcijańskie Boże Narodzenie zupełnie tak samo jak *maypole*[347] i nieskrępowane uprawianie sztuki kościelnej. Fakt, że w Holandii pozostawiono miejsce dla rozwoju wielkiej, często surowo realistycznej sztuki[348], dowodzi wyłącznie, w jak niewielkim stopniu ekskluzywne było oddziaływanie tamtejszej autorytarnie sprawowanej, moralnej reglamentacji, wiodącej w tym samym kierunku, wobec wpływu dworu i stanu regentów (warstwy r e n t i e r ó w), ale także radości życia wzbogaconych

drobnomieszczan, po tym jak krótkie panowanie kalwińskiej teokracji przekształciło się w trzeźwy Kościół państwowy, i przez to kalwinizm utracił w dużej mierze swą ascetyczną przyciągającą siłę[349]. Teatr był dla purytanów godny potępienia[350], a radykalniejsze stanowisko nie zadowoliło się ścisłym wykluczeniem wszelkiej erotyki i nagości z kręgu tego, co możliwe w literaturze i sztuce. Pojęcia takie jak „*idle talk*", „*superfluities*"[351], „*vain ostentation*" – wszystkie te określenia odnosiły się do irracjonalnego, pozbawionego celu, i dlatego nieascetycznego zachowania, służącego ponadto nie chwale Boga, lecz człowieka – były pod ręką, by zdecydowanie preferować trzeźwą celowość wobec każdego zastosowania artystycznych motywów. A tym bardziej wszystko to dotyczyło sytuacji, gdzie wchodziły w grę po prostu ozdoby, na przykład strój[352]. Owa przemożna tendencja do uniformizacji stylu życia, którą dziś wspiera kapitalistyczne zainteresowanie „standaryzacją" produkcji[353], miała swą idealną podstawę w odrzuceniu „ubóstwiania stworzenia"[354]. Oczywiście nie wolno przy tym zapominać, że purytanizm zawierał w sobie masę przeciwieństw, że instynktowny zmysł dla tego, co w sztuce nieprzemijająco wielkie, był z pewnością rozwinięty u jego przywódców bardziej niż w atmosferze życia „kawalerów"[355], i że nawet twórczość takiego niepowtarzalnego geniusza jak Rembrandt, choć jego „prowadzenie się" nie znalazłoby jednak łaski w oczach purytańskiego Boga, współokreślana była w istotny sposób przez jego sekciarskie środowisko[356]. Ale nie zmienia to niczego w całościowym obrazie, skoro znaczące uwewnętrznienie osobowości, jakie mogło spowodować dalsze kultywowanie purytańskiej atmosfery życia, i faktycznie je współdeterminowało, wyszło na dobre jednak głównie literaturze, i także jej dopiero w późniejszych generacjach.

Skoro nie możemy wdać się tu w bliższe rozważania wpływu purytanizmu we wszystkich tych domenach, uprzytomnijmy sobie tylko, że dopuszczalność cieszenia się dobrami kulturowymi służącymi wyłącznie estetycznym lub sportowym

pożytkom napotykała w każdym razie zawsze na charakterystyczną barierę: nie powinno się to wiązać z żadnymi kosztami. Człowiek jest bowiem tylko rządcą przekazanych mu przez Bożą łaskę dóbr, musi zdać sprawę, jak sługa w Biblii, z każdego przekazanego mu grosza[357], i co najmniej wątpliwe jest wydawanie z tego czegokolwiek w celu, który nie służy chwale Boga, lecz własnej przyjemności[358]. Czy ktoś, kto ma oczy otwarte, nie spotkał się z reprezentantami takiego ujęcia jeszcze dziś[359]? Idea zobowiązania człowieka wobec powierzonego mu posiadania, któremu podporządkowuje się jako służący mu rządca lub wprost jako „maszyna do zarabiania", kładzie się ze swą mrożącą wagą na całym życiu. Im większe staje się posiadanie, tym większym ciężarem staje się – jeśli ascetyczny nastrój życia wytrzymuje próbę – poczucie odpowiedzialności za to, by dla chwały Boga zachować je w nieumniejszonej postaci i pomnożyć przez bezustanną pracę. Także geneza tego stylu życia sięga niektórymi ze swych korzeni średniowiecza, podobnie jak wiele elementów nowoczesnego kapitalistycznego ducha[360], ale dopiero w etyce ascetycznego protestantyzmu odnalazł on swą konsekwentną etyczną podstawę. Jego znaczenie dla rozwoju kapitalizmu jest oczywiste[361].

Wewnątrzświatowa protestancka asceza – tak możemy z pewnością podsumować nasze dotychczasowe rozważania – oddziaływała zatem z całą siłą przeciw nieskrępowanemu używaniu posiadania, ograniczała konsumpcję, zwłaszcza konsumpcję luksusową. Natomiast odciążała w psychologicznych konsekwencjach nabywanie dóbr z zahamowań tradycjonalistycznej etyki, rozerwała pęta dążenia do zysku, bo nie tylko je legalizowała, lecz także ujmowała wprost jako zgodne z wolą Boga (w przedstawionym tu sensie). Walka z żądzami cielesnymi i trzymaniem się zewnętrznych dóbr nie była, co wyraźnie poświadcza, oprócz purytanów, również wielki apologeta kwakrów, Barclay, walką z racjonalnym nabywaniem, ale z irracjonalnym wykorzystywaniem posiadania. To ostatnie zasadzało się przede

wszystkim na cenieniu, godnych potępienia jako ubóstwianie stworzenia[362], ostentacyjnych form luksusu, tak bliskich feudalnemu odczuwaniu, zamiast zgodnego z wolą Boga racjonalnego i utylitarnego wykorzystania dla życiowych celów jednostki i ogółu. Nie chciała narzucać posiadającemu umartwień[363], lecz spożytkowanie posiadania na konieczne i praktycznie użyteczne rzeczy. Pojęcie „komfortu" obejmuje, w charakterystyczny sposób, krąg etycznie dozwolonych celów wykorzystywania, i naturalnie nie jest przypadkiem to, że rozwój stylu życia trzymającego się tego pojęcia można zaobserwować najwcześniej i najwyraźniej właśnie u najbardziej konsekwentnych reprezentantów tego ujęcia życia – kwakrów. Blichtrowi i pozorom rycerskiego przepychu, opierającego się na niesolidnych ekonomicznych podstawach, przedkładającego znoszoną elegancję nad trzeźwą prostotę, przeciwstawiali oni ideał czystej i solidnej wygody mieszczańskiego „*home*"[364].

Po stronie produkcji bogactwa w gospodarce prywatnej asceza walczyła zarówno z bezprawnością, jak i z czysto popędową chciwością, i to właśnie ją potępiała jako „*covetousness*", „mamonizm" itd.: dążeniem do bogactwa, którego ostatecznym celem było bycie bogatym. Bo posiadanie jako takie było pokusą. Ale tu asceza była siłą, „co zawsze dobra chce i zawsze sprawia zło"[365] – zło w jej sensie: posiadanie i jego pokusy. Bo nie tylko uznawała ona wprawdzie, jak Stary Testament, i w całkowitej analogii do etycznej oceny „dobrych uczynków", dążenie do bogactwa jako celu za szczyt tego, co godne potępienia, jednak osiągnięcie bogactwa jako owocu pracy zawodowej za błogosławieństwo Boga. Lecz także, co było jeszcze ważniejsze: religijne cenienie bezustannej, stałej, systematycznej pracy zawodowej w świecie jako po prostu najdoskonalszego środka ascetycznego, i zarazem najbardziej pewnego i uchwytnego potwierdzenia narodzonego ponownie człowieka i autentyczności jego wiary, musiało stanowić najpotężniejsze z możliwych wsparcie ekspansji tego ujęcia życia, które określiliśmy tutaj

jako „duch" kapitalizmu[366]. A jeśli zestawimy owo ograniczanie konsumpcji z tym rozerwaniem pęt wiążących dążenie do zarabiania, to zewnętrzny rezultat jest oczywisty: tworzenie kapitału dzięki ascetycznemu przymusowi oszczędzania[367]. Hamulce przeciwstawiające się konsumpcyjnemu spożytkowaniu tego, co zarobiono, musiały sprzyjać jego produktywnemu wykorzystaniu – jako kapitału inwestycyjnego. Jak silne było to oddziaływanie, tego naturalnie nie sposób liczbowo określić. W Nowej Anglii to powiązanie było tak uchwytne, że nie uszło uwagi już tak doskonałego historyka jak Doyle[368]. Ale także w Holandii, w której rygorystyczny kalwinizm panował rzeczywiście tylko siedem lat, większa prostota życia, przy wielkim bogactwie, w kręgach serio traktujących religię prowadziła do pozbawionego granic dążenia do akumulacji kapitału[369]. Oczywiste jest również to, że pojawiająca się wszędzie i zawsze, oddziałująca widocznie i dziś u nas, tendencja do „uszlachcenia" mieszczańskiego majątku musiała zostać odczuwalnie zahamowana przez antypatię purytanizmu wobec feudalnych form życia. Angielscy merkantylistyczni pisarze XVII wieku wywodzili przewagę holenderskiej władzy kapitału wobec Anglii z tego, że tam, inaczej niż w tej ostatniej, nowo zdobyte majątki nie dążyły z reguły do nobilitacji przez ulokowanie ich w ziemi i – bo o to chodzi, a nie o samo kupno ziemi – przejęcie feudalnych przyzwyczajeń życiowych, co uniemożliwiało ich kapitalistyczne spożytkowanie[370]. Nieobce także purytanom, cenienie rolnictwa jako szczególnie doniosłej i również szczególnie korzystnej dla pobożności gałęzi zarabiania odnosiło się (na przykład u Baxtera) nie do właściciela ziemi, lecz do *yeomana* i farmera, a w XVIII wieku nie do junkra, lecz do „racjonalnego" gospodarza[371]. Angielskie społeczeństwo od XVII wieku cechuje rozdźwięk między „*squirearchie*", nośnikiem „miłej starej Anglii", i kręgami purytańskimi, których społeczna władza ulegała znacznym wahaniom[372]. Oba rysy: niezłomnej, naiwnej radości życia i ściśle uregulowanego, pełnego rezerwy panowania nad sobą i konwen-

cjonalnych etycznych więzów pojawiają się jeszcze dziś obok siebie w obrazie angielskiego „charakteru narodowego”[373]. I podobnie najstarsze dzieje północnoamerykańskiej kolonizacji cechuje ostre przeciwieństwo między „*adventurers*”, którzy zakładali plantacje z pomocą siły roboczej *indented servants* i chcieli żyć jak *seigneurs*, i swoiście mieszczańskimi zasadami purytanów[374].

Jak daleko sięgała władza purytańskiego ujęcia życia, zawsze wspierała – i jest to naturalnie o wiele ważniejsze od samego sprzyjania tworzeniu kapitału – tendencję do mieszczańskiego, ekonomicznie r a c j o n a l n e g o sposobu życia; była ona jej najistotniejszym i przede wszystkim: jedynym konsekwentnym nośnikiem. Stała u kolebki nowoczesnego „człowieka gospodarki”. Prawda: te purytańskie ideały życiowe zawodziły przy próbie obciążenia zbyt wielkim balastem – „pokus” bogactwa, znanych bardzo dobrze samym purytanom. Z reguły odnajdujemy najbardziej autentycznych wyznawców purytańskiego ducha w szeregach dopiero a w a n s u j ą c y c h warstw[375] drobnomieszczan i farmerów, a „*beati possidentes*”, nawet u kwakrów, byli całkiem często gotowi do zaparcia się starych ideałów[376]. Był to ten sam los, jaki stawał się stale udziałem poprzedniczki wewnątrzświatowej ascezy – klasztornej ascezy średniowiecza: gdy racjonalne gospodarowanie, w siedlisku ściśle uregulowanego życia i ograniczanej konsumpcji, objawiło w pełni swe działanie, to zyskane posiadanie albo wprost – jak w czasie przed rozłamem wyznaniowym – ulegało uszlachceniu, albo też klasztorna dyscyplina groziła załamaniem, i musiało dojść do jednej z licznych „reformacji”. Całe dzieje reguł zakonnych są w pewnym sensie podejmowanym stale na nowo zmaganiem się z problemem sekularyzacyjnego oddziaływania posiadania. To samo odnosi się w wielkiej mierze także do wewnątrzświatowej ascezy purytanizmu. Potężny „*revival*” metodyzmu, wyprzedzający rozkwit angielskiego przemysłu w końcu XVIII wieku, można przyrównać całkiem słusznie do jednej z takich reformacji klasztornych. Przytoczmy tu kilka zdań samego

Johna Wesleya[377], które mogłyby być mottem wszystkiego, co powiedzieliśmy dotąd. Ukazują one bowiem, że sami przywódcy ascetycznych orientacji uprzytamniali sobie w pełni opisane tu, z pozoru tak paradoksalne powiązania, i interpretowali je w taki sam jak my sposób[378]. Pisze on:

„Obawiam się, że gdziekolwiek wzrosło bogactwo, tam udział religii w tym samym stopniu zmalał. Dlatego nie wiem, jak, zgodnie z naturą rzeczy, można by sprawić, żeby jakieś wskrzeszenie prawdziwej religijności trwało długo. Bo religia musi z konieczności zrodzić zarówno pracowitość (*industry*), jak i oszczędność (*frugality*), a one stworzyć mogą wyłącznie bogactwo. Ale gdy bogactwo wzrasta, wzrasta też duma, namiętność i miłość do świata we wszystkich ich formach. Jak zatem ma być możliwe, by metodyzm, czyli religia serca, choć dziś rozkwita jak zieleniejące się drzewo, w tym stanie przetrwał? Metodyści stają się wszędzie pracowici i oszczędni; w rezultacie powiększa się ich posiadanie dóbr. Dlatego wzrasta w nich odpowiednio duma, namiętność, cielesne i światowe zachcianki, pycha. Forma religii wprawdzie pozostaje, duch jednak stopniowo znika. Czy istnieje droga, by powstrzymać ten postępujący upadek czystej religii? Nie możemy przecież powstrzymywać ludzi przed tym, by byli pracowici i oszczędni. Musimy napominać wszystkich chrześcijan, by zarobili, co mogą i oszczędzili, co mogą, a to znaczy w rezultacie: by stali się bogaci". (Następuje po tym napomnienie, że ci, którzy „zarobili wszystko, co mogli i zaoszczędzili wszystko, co mogli", powinni „wszystko, co mogą, oddać", by przez to wzrastać w łasce i zgromadzić skarb w niebie). Widzimy, aż do wszystkich szczegółów, że jest to rozjaśniane tu powiązanie[379].

Owe potężne ruchy religijne, których znaczenie dla rozwoju gospodarczego polegało w pierwszym rzędzie na oddziaływaniu ascetycznego wychowania, objawiały w pełni swe ekonomiczne konsekwencje, dokładnie tak jak twierdzi tu Wesley, z reguły dopiero wtedy, gdy szczyt czysto

religijnego entuzjazmu został już przekroczony, i napięcie dążenia do królestwa Bożego ustępowało stopniowo trzeźwej cnocie zawodowej, religijne korzenie powoli obumierały i ustępowały miejsca utylitarystycznemu zwróceniu ku temu światu – gdy zatem, by odwołać się do słów Dowdena, w popularnej wyobraźni „Robinson Crusoe", izolowany człowiek gospodarki, który oprócz tego oddaje się pracy misyjnej[380], zajął miejsce Bunyanowskiego „pielgrzyma", który, wewnętrznie samotny w swym dążeniu, wędruje przez „Targowisko Próżności" ku królestwu Bożemu. Gdy jeszcze później panująca stawała się zasada: „*to make the best of both worlds*", to w końcu – co także zauważył już Dowden – czyste sumienie musiało zostać zaliczone po prostu do zestawu środków komfortowego mieszczańskiego życia, co bardzo ładnie wyraża też niemieckie powiedzenie o czystym sumieniu jako „miękkiej poduszce". To, co owa religijnie żywa epoka XVII wieku przekazała swej utylitarystycznej spadkobierczyni, to właśnie przede wszystkim niesamowicie czyste – możemy spokojnie powiedzieć: faryzejsko czyste – sumienie przy zarabianiu pieniędzy, jeśli tylko odbywało się ono w legalnych formach. Zniknęły wszelkie pozostałości „*Deo placere vix potest*"[381]. Powstał swoiście mieszczański etos zawodowy. Ze świadomością cieszenia się pełnią łaski Boga i jego widomym błogosławieństwem, mieszczański przedsiębiorca, jeśli trzymał się w ramach formalnej poprawności, jego moralne prowadzenie się było bez zarzutu, a użytek, jaki czynił ze swego bogactwa, nie był gorszący, mógł urzeczywistniać swe zarobkowe interesy i powinien to czynić. Władza religijnej ascezy oddawała mu ponadto do dyspozycji trzeźwych, sumiennych, niezwykle pracowitych robotników, uznających pracę za zgodny z wolą Bożą cel życia[382]. Dawała mu także uspokajające zapewnienie, że nierówny rozdział dóbr w tym świecie jest szczególnym dziełem opatrzności Boga, który za sprawą tych różnic, podobnie jak wyłącznie partykularnej łaski, zmierzał do swych tajemnych, nieznanych nam celów[383]. Już Kalwin wypowie-

dział często cytowaną sentencję, że tylko gdy „lud", to znaczy masa robotników i rzemieślników, pozostanie biedny, będzie posłuszny Bogu[384]. Niderlandczycy (Pieter de la Court i inni) nadali jej „zsekularyzowaną" postać: że masy p r a c u j ą tylko wtedy, gdy zmusza je do tego bieda, i to sformułowanie jednego z lejtmotywów kapitalistycznej gospodarki stało się później elementem szerszej teorii o „produktywności" niższych płac. Także i tu, wraz z obumieraniem jej religijnych korzeni, idea zyskała w niedostrzegalny sposób utylitarystyczną interpretację, zupełnie wedle schematu rozwojowego, z którym spotykaliśmy się wielokrotnie. Etyka średniowieczna nie tylko tolerowała żebranie, ale także, w postaci zakonów żebrzących, je gloryfikowała. Również świeccy żebracy, skoro dawali posiadającemu okazję do dobrych uczynków w formie jałmużny, określani i cenieni byli czasem po prostu jako „stan". Jeszcze anglikańska etyka społeczna Stuartów była wewnętrznie bardzo bliska tej postawie. To właśnie purytańska asceza współpracowała przy uchwalaniu owych surowych angielskich praw odnoszących się do biednych, które oznaczały tu zasadniczą zmianę. I mogła to czynić, bo protestanckie sekty i ściśle purytańskie wspólnoty w swoim obrębie n i e z n a ł y faktycznie żebrania[385].

Ale z drugiej strony, z punktu widzenia robotników, na przykład zinzendorfska odmiana pietyzmu gloryfikowała wiernego zawodowi robotnika, który nie dąży do zarabiania, jako żyjącego na wzór apostołów i obdarzonego zatem charyzmą ucznia[386]. Podobne poglądy rozpowszechnione były w jeszcze radykalniejszej mierze początkowo w ruchu chrzcielnym. Tyle że naturalnie cała ascetyczna literatura niemal w s z y s t k i c h wyznań przeniknięta jest ideą, że wierna praca, także przy niższych zarobkach, w przypadku kogoś, komu życie nie oferuje żadnych innych szans, jest czymś, co podoba się Bogu. W t y m protestancka asceza nie oznaczała żadnej odmiany. Jednak nie tylko nadała tej idei w zdecydowany sposób głębię, lecz także stworzyła dla owej normy to, co ostatecznie było j e d y n i e i s t o t n e dla jej oddziaływania: psychologiczną

p o b u d k ę – przez ujęcie tej pracy jako z a w o d u, jako najlepszego, nawet w końcu często j e d y n e g o środka upewnienia się o stanie łaski[387]. Z drugiej strony legalizowała wyzyskiwanie tej swoistej gotowości do pracy, skoro także zarabianie pieniędzy przez przedsiębiorcę interpretowała jako „zawód"[388]. Oczywiste jest, jak bardzo w y ł ą c z n e dążenie do królestwa Bożego przez spełnianie obowiązku pracy uznawanego za zawód i ścisła asceza, którą dyscyplina kościelna narzucała naturalnie właśnie klasom nieposiadającym, musiały sprzyjać „produktywności" pracy w kapitalistycznym sensie tego słowa. Traktowanie pracy jako „zawodu" stało się dla nowoczesnych robotników równie charakterystyczne, jak dla przedsiębiorcy takie samo ujęcie zarabiania. Odzwierciedleniem tego nowego wtedy stanu rzeczy był fakt, że tak przenikliwy anglikański obserwator jak sir William Petty wywodził władzę holenderskiej gospodarki w XVII wieku z tego, iż szczególnie liczni tam „*dissenters*" (kalwini i baptyści) są ludźmi, którzy uznają „p r a c ę i p i l n o ś ć w z a w o d z i e z a s w ó j o b o w i ą z e k w o b e c B o g a". „Organicznemu" ustrojowi społecznemu, w tym fiskalno-monopolistycznym wydaniu, jaki przybrał on w anglikanizmie czasu Stuartów, a zwłaszcza w koncepcjach Lauda – temu sojuszowi państwa i Kościoła z „monopolistami", opierającemu się na chrześcijańskospołecznych podstawach, przeciwstawił purytanizm, którego reprezentanci należeli zdecydowanie do namiętnych wrogów t e g o rodzaju, uprzywilejowanego przez państwo, kapitalizmu kupców, nakładców i kolonii, indywidualistyczne p o b u d k i racjonalnego, legalnego zarabiania dzięki własnej zdatności i inicjatywie, które – podczas gdy wszystkie uprzywilejowane przez państwo, monopolistyczne przemysły w Anglii zanikły szybko – miały istotny udział w tworzeniu przemysłów powstających bez pomocy zwierzchnich władz, a po części wbrew i przeciw nim[389]. Purytanie (Prynne, Parker) odrzucali każdą wspólnotę z „dworakami i twórcami spekulacyjnych projektów" w wielkokapitalistycznym stylu jako etycznie podejrzaną klasą, dumni ze swej

własnej, doskonalszej, mieszczańskiej moralności w interesach, stanowiącej rzeczywisty powód prześladowań, na jakie narażeni byli ze strony tych kręgów. Jeszcze Defoe proponował, by walkę przeciw dysydentom wygrać dzięki bojkotowi weksli bankowych i wycofywaniu depozytów. To przeciwieństwo tych dwóch rodzajów kapitalistycznego zachowania pokrywało się w dużej mierze z przeciwieństwami religijnymi. Przeciwnicy nonkonformistów także w XVIII wieku wyszydzali ich ciągle jako reprezentantów „*spirit of shopkeepers*" i prześladowali jako prowadzących do ruiny staroangielskich ideałów. W tym też zakorzenione było przeciwieństwo purytańskiego wobec żydowskiego etosu gospodarczego, i już współcześni (Prynne) wiedzieli, że ten pierwszy, a nie ten drugi stanowi mieszczański etos gospodarczy[390].

Jeden z konstytutywnych elementów nowoczesnego kapitalistycznego ducha, i nie tylko jego, lecz także nowoczesnej kultury: racjonalny sposób życia, którego podstawę stanowi idea zawodu, zrodził się – i tego miały dowieść te rozważania – z ducha chrześcijańskiej ascezy. Wystarczy przeczytać raz jeszcze cytowany na początku tego artykułu traktat Franklina, by się przekonać, że istotne elementy określonych tam jako „duch kapitalizmu" zasad są właśnie tymi (co stwierdziliśmy powyżej), które składają się na treść purytańskiej ascezy zawodowej[391], wyzbytymi jedynie religijnego ufundowania, które w przypadku Franklina już obumarło. Myśl, że nowoczesna praca zawodowa nosi ascetyczne rysy, nie jest nowa. O tym, że ograniczenie się do fachowej pracy i uwarunkowana przez nią rezygnacja z faustowskiej wszechstronności człowieczeństwa stanowią w dzisiejszym świecie przesłankę każdego wartościowego działania, że zatem „czyn" i „wyrzeczenie" nieuchronnie warunkują się dziś wzajemnie, tworząc ascetyczny zasadniczy motyw mieszczańskiego stylu życia – jeśli właśnie chce być stylem, a nie czymś jego pozbawionym – pouczał nas także Goethe w epoce rozkwitu jego życiowej mądrości, w *Latach wędrówki*, i u kresu życia, kiedy powstał *Faust*[392]. Dla niego wiedza ta oznaczała

pełne rezygnacji pożegnanie z ową epoką pełnego i pięknego człowieczeństwa, która w toku rozwoju naszej kultury może pojawić się znów w równie małej mierze, jak epoka rozkwitu Aten w starożytności. Purytanin c h c i a ł być zawodowcem – my m u s i m y. Bo gdy asceza została przeniesiona z mnisich cel do życia zawodowego i zaczęła opanowywać wewnątrzświatową moralność, wspomogła, ze swej strony, budowanie owego potężnego kosmosu nowoczesnego porządku gospodarczego, związanego technicznymi i ekonomicznymi założeniami mechaniczno-maszynowej produkcji, który z przemożnym przymusem określa dziś styl życia wszystkich ludzi, którzy w tej maszynerii się rodzą – n i e tylko zajmujących się wprost ekonomiczną działalnością – i prawdopodobnie będzie określał, aż spalony zostanie ostatni centnar węgla. Zdaniem Baxtera, troska o zewnętrzne dobra powinna spoczywać na ramionach jego świętych jak „cienki płaszcz, który zawsze można zrzucić”[393]. Ale z płaszcza zrządzenie losu uczyniło stalową konstrukcję. Gdy asceza postanowiła przekształcać świat i w nim oddziaływać, zewnętrzne dobra tego świata zyskały rosnącą i w końcu nieuchronną władzę nad człowiekiem, jakiej nigdy dotąd nie miały w dziejach. Dziś jej duch – czy ostatecznie, kto wie? – opuścił tę konstrukcję. W każdym razie zwycięski kapitalizm, od czasu, gdy zyskał mechaniczną podstawę, nie potrzebuje już tego wsparcia. Również różowy nastrój jej radosnego dziedzica: oświecenia, zbladł, jak się zdaje, ostatecznie, i jako widmo niegdysiejszej religijnej wiary krąży w naszym życiu idea „obowiązku zawodowego”. Tam, gdzie „wykonywanie zawodu” nie może zostać powiązane bezpośrednio z najwyższymi duchowymi wartościami kultury – albo gdzie, przeciwnie, nie musi być ono, także subiektywnie, odczuwane po prostu jako ekonomiczny przymus – tam jednostka rezygnuje dziś najczęściej w ogóle z jego interpretacji. Na terytorium, gdzie ograniczane jest w najmniejszej mierze, w Stanach Zjednoczonych, dążenie do zarabiania, pozbawione swego religijno-etycznego sensu, wiąże się zwykle wyłącznie z namiętnościami właściwymi współzawodnictwu,

które narzucają mu nierzadko wprost charakter sportu[394]. Nikt nie wie, kto będzie mieszkał w przyszłości w tej strukturze i czy u kresu tego niesamowitego rozwoju nie pojawią się zupełnie nowi prorocy, lub potężne odrodzenie starych myśli i ideałów, a l b o też – jeśli ani jedno, ani drugie – zmechanizowane skamienienie, wieńczone nadawaniem sobie znaczenia za wszelką cenę. Wtedy jednak dla „ostatnich ludzi" tego rozwoju kulturowego prawdą mogłoby stać się zdanie: „Fachowcy bez ducha, sybaryci bez serca – te zera wyobrażają sobie, że wspięły się na nieosiągnięty dotąd szczebel człowieczeństwa".

Przez to jednak znaleźliśmy się w domenie sądów wartościujących i sądów wypływających z wiary, które nie powinny obciążać tego czysto historycznego opisu. Zadaniem byłoby raczej ukazanie, w powyższym szkicu wyłącznie wspomnianego, znaczenia ascetycznego racjonalizmu także dla treści s p o ł e c z n o - p o l i t y c z n e j etyki, a zatem dla typu organizacji i funkcji społecznych wspólnot, od konwentyklu aż do państwa. Później należałoby zanalizować jego stosunek do humanistycznego racjonalizmu[395], jego ideałów życiowych i wpływów kulturowych, również do rozwoju filozoficznego i naukowego empiryzmu, do rozwoju technicznego i do dóbr kultury duchowej. W końcu trzeba by prześledzić h i s t o r y c z n i e i na wszystkich terytoriach, gdzie ascetyczna religijność była powszechna, jego stawanie się w dziejach, od średniowiecznych zaczątków wewnątrzświatowej ascezy, i jego rozmycie się w czystym utylitaryzmie. Dopiero dzięki temu określić by można z a s i ę g kulturowego znaczenia ascetycznego protestantyzmu w stosunku do innych plastycznych elementów nowoczesnej kultury. Tu podjęliśmy próbę odniesienia faktu i s p o s o b u jego oddziaływania, w jednym, choć ważnym, punkcie, do ich motywów. Następnie należałoby wydobyć na jaw również rodzaj wpływu, jaki na stawanie się i swoistość samej protestanckiej ascezy wywierała całość społecznych warunków kulturowych, zwłaszcza także e k o n o m i c z n y c h[396]. Bo choć nowoczesny człowiek w zasadzie,

nawet z najlepszą wolą, zwykle nie jest w stanie uznać znaczenia, jakie treści świadomości religijnej miały dla sposobu życia, kultury i charakteru narodowego, za t a k wielkie, jakim ono faktycznie było, to jednak naturalnie naszym zadaniem nie może być zastąpienie jednostronnie „materialistycznej", przez równie jednostronnie spirytualistyczną przyczynową interpretację kultury i dziejów. O b i e są r ó w n i e m o ż l i w e[397], ale obie w równie małej mierze służą historycznej prawdzie, gdy chcą być nie wstępnym etapem, lecz zakończeniem badań[398].

Przypisy do *Etyki protestanckiej i ducha kapitalizmu*

[1] Opublikowana w wydawanym przez Jaffégo „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" (J.C.B. Mohr, Tübingen), t. XX, XXI (1904 i 1905). Z licznej literatury dotyczącej tego studium podaję tu jedynie najobszerniejsze krytyki: F. Rachfahl, *Kalvinismus und Kapitalismus*, „Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik" 1909, nr 39–43. Do tego mój artykuł: *Antikritisches zum <Geist> des Kapitalismus*, „Archiv" 1910, t. XXX, s. 176–202. Jeszcze raz Rachfahl, *Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus*, „Internationale Wochenschrift" 1910, nr 22–25 i mój *Antikritisches Schlusswort zum <Geist> des Kapitalismus*, „Archiv" 1910, t. XXXI, s. 554–599 (Brentano, pisząc swą krytykę, do której się zaraz odwołamy, najwidoczniej nie znał tych ostatnich rozważań, bo ich nie cytuje). Z nieuchronnie dość jałowej polemiki z Rachfahlem – cenionym przeze mnie uczonym – który wkroczył w niej na nieznany mu rzeczywiście dobrze teren, nie przejąłem nic w tym wydaniu, włączyłem jedynie (bardzo nieliczne) uzupełniające cytaty z mojej antykrytyki i starałem się, przez dodane zdania czy uwagi, rozwiać wszelkie wątpliwości, jakie mogłyby się pojawić. Dalej: W. Sombart w swojej książce *Der Bourgeois* (München-Leipzig 1913), do której powrócę jeszcze w przypisach. W końcu: Lujo Brentano w „Exkurs II" w aneksie do swej monachijskiej mowy (wygłoszonej w Akademii Nauk w 1913 roku), zatytułowanej *Die Anfänge des modernen Kapitalismus* (opublikowanej osobno z dodatkami, München 1916). Także do tej krytyki powrócę przy sposobności w poszczególnych przypisach. Każdy, kto (wbrew oczekiwaniom) byłby tym zainteresowany, może, przez porównanie, przekonać się, że nie skreśliłem, przeinterpretowałem, osłabiłem ż a d n e g o z d a n i a mego artykułu, które zawierałoby jakieś merytorycznie istotne twierdzenie, ani nie dodałem żadnych merytorycznie p r z e c i w n y c h mu twierdzeń. Nie było po temu żadnego powodu, a kontynuacja rozważań skłoni jeszcze wątpiących, by się w końcu o tym przekonali. Wspomniani tu jako ostatni uczeni spierają się ze sobą wzajem jeszcze ostrzej niż ze mną. Krytykę Brentano skierowaną przeciw pracy *Żydzi i życie gospodarcze* [przeł. M. Brokmanowa, Warszawa 1913] Sombarta uważam w rzeczy samej za

w wielu sprawach uzasadnioną, jednak w wielu innych za bardzo niesprawiedliwą, nie mówiąc już o tym, że również Brentano nie dostrzegł tego, co rozstrzygające (o czym później) w żydowskim problemie, którym tu póki co nie będziemy się wcale zajmować.

Ze strony teologów odnotować należy liczne wartościowe, pobudzające komentarze, jakie wywołała ta praca – jej przyjęcie było w zasadzie życzliwe i także w przypadku odmiennych w szczegółach poglądów bardzo rzeczowe; co jest dla mnie tym bardziej cenne, że nie zdziwiłaby mnie pewna antypatia wobec nieuchronnego tu sposobu potraktowania tych problemów. Z tego, co w niej wartościowe dla teologa przywiązanego do swej religii, nie możemy naturalnie zdać sprawy we właściwy sposób. Zajmujemy się tu często – z punktu widzenia wartości religijnych – czysto zewnętrznymi i prostackimi stronami życia religii, które jednak oczywiście także istniały i nierzadko, właśnie dlatego, że były zewnętrzne i prostackie, zewnętrznie oddziaływały najsilniej. Wskażmy tu jeszcze krótko – zamiast wielokrotnego cytowania we wszystkich punktach szczegółowych – na, pomijając jej inne bogate treści, również w przypadku naszego problemu stanowiącą niezwykle przydatne uzupełnienie i potwierdzenie, wielką książkę E. Troeltscha *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen 1912), traktującą ze swoistych i szeroko zakrojonych punktów widzenia o historii powszechnej etyki w zachodnim chrześcijaństwie. Autorowi chodzi przy tym bardziej o naukę, mnie bardziej o praktyczne oddziaływanie religii.

[2] Odchylające się przypadki wyjaśnić można – nie zawsze, ale często – przez to, że podział wyznaniowy robotników danego przemysłu zależy w pierwszym rzędzie od wyznania miejsca jego usytuowania lub wyznania terytorium, z którego rekrutuje swą siłę roboczą. Ta okoliczność zniekształca na pierwszy rzut oka obraz, jaki tworzą niektóre statystyki wyznań – na przykład w Nadrenii. Ponadto naturalnie liczby są doniosłe tylko przy daleko idącej specjalizacji i wyliczeniu poszczególnych zawodów. Inaczej czasem całkiem znaczący przedsiębiorcy zaliczani są wraz z „mistrzami" niezatrudniającymi robotników do kategorii „kierownicy przedsiębiorstw". Przede wszystkim jednak dzisiejszy „wysoko rozwinięty kapitalizm" uniezależnił się, zwłaszcza w odniesieniu do licznej, niższej, niewykwalifikowanej warstwy swych robotników, od tych wpływów, jakie w przeszłości mogło mieć wyznanie. Wrócimy jeszcze do tej kwestii.

[3] Por. np. H. Schell, *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts*, Würzburg 1897, s. 31; G. Fr. von Hertling, *Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft*, Freiburg 1899, s. 58.

[4] Jeden z moich uczniów opracował swego czasu najobszerniejszy materiał statystyczny, jakim dysponujemy w tych sprawach: badeńską statystykę wyznań. Por. Martin Offenbacher, *Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden*, Tübingen-Leipzig 1900 (Die volkswirtschaftlichen Abhandlungen

der badischen Hochschulen, t. IV, z. 5). Wszystkie fakty i liczby służące w poniższych wywodach jako ilustracje pochodzą z tej pracy.

[5] Na przykład w 1895 r. w Badenii na każdy 1000 ewangelików przypadało 954 900 marek opodatkowanego k a p i t a ł u p r z y n o s z ą c e g o o d s e t k i; na każdy 1000 katolików przypadało 589 800 marek. Żydzi z ponad 4 milionami na tysiąc znajdowali się oczywiście na czele. (Liczby wedle Offenbachera, ibidem, s. 21).

[6] Tu porównać należy całość wywodów zawartych w pracy Offenbachera.

[7] Także w tym przypadku szczegółowe analizy dotyczące Badenii zawierają dwa pierwsze rozdziały pracy Offenbachera.

[8] Ludność Badenii składała się w 1895 r. z 37% protestantów, 61,3% katolików, 1,5% Żydów. Wyznania uczniów szkół wyższych niż szkoły powszechne i nieobligatoryjnych przedstawiały się w latach 1885–1895 następująco (według Offenbachera, *Konfession*, s. 16):

	Protestanci	Katolicy	Żydzi
Gimnazja	43%	46%	9,5%
Gimnazja realne	60%	31%	9%
Wyższe szkoły realne	52%	41%	7%
Szkoły realne	49%	40%	11%
Miejskie szkoły realne	51%	37%	12%
Przeciętnie	48%	42%	10%

Zupełnie takie same zjawiska w Prusach, Bawarii, Wirtembergii, Alzacji-Lotaryngii, na Węgrzech (zob. liczby u Offenbachera, ibidem, s. 18 i nast.).

[9] Zob. dane w poprzednim przypisie, wskazujące, że udział uczniów katolickich we wszystkich szkołach średnich, niższy o jedną trzecią od udziału katolików wśród całej ludności, j e d y n i e w przypadku gimnazjów (w istotnej mierze traktowanych jako przygotowanie do studiów teologicznych) wyższy jest o kilka procent. Przez wzgląd na nasze późniejsze rozważania, podkreślmy jeszcze jako charakterystyczny fakt, że na Węgrzech w przypadku r e f o r m o w a n y c h zjawiska typowe dla protestanckich uczniów szkół średnich objawiają się jeszcze wyraźniej (ibidem, s. 19).

[10] Zob. dowody u Offenbachera, ibidem, s. 54 i tabele na końcu książki.

[11] Opisanym szczególnie dobrze we fragmentach pism sir W. Petty'ego, które jeszcze później będziemy wielokrotnie cytować [najprawdopodobniej chodzi tu o *Political Arithmetic*, London 1691].

[12] Okazjonalna egzemplifikacja Petty'ego odnosząca się do I r l a n d i i ma bardzo prostą przyczynę: warstwa protestancka była tam reprezentowana wyłącznie przez nieobecnych właścicieli ziemi. Jeśli miałaby stwierdzać coś więcej, to byłaby (jak wiadomo) błędna, o czym świadczy pozycja „irlandzkich Szkotów". Typowy stosunek między kapitalizmem i protestantyzmem występował w Irlandii tak samo jak gdzie indziej. (O „irlandzkich Szkotach" w Irlandii, zob. C.A. Hanna, *The Scotch-Irish*, 2 t., New York 1902).

[13] Co naturalnie nie wyklucza tego, że także położenie miało niezwykle doniosłe konsekwencje, i w szczególności nie jest sprzeczne z faktem (co rozważymy później), że dla rozwoju całej atmosfery życia niektórych protestanckich sekt rozstrzygające znaczenie, oddziałujące również na ich udział w życiu gospodarczym, miało to, iż stanowiły one niewielkie i dlatego homogeniczne mniejszości, jak to było na przykład właściwie wszędzie z r y g o r y s t y c z n y m i kalwinami poza Genewą i Nową Anglią, nawet tam, gdzie panowali politycznie. To, że e m i g r a n c i wszystkich wyznań świata: indyjscy, arabscy, chińscy, syryjscy, feniccy, greccy, lombardzcy, „cahorscy" jako reprezentanci k u p i e c k i e g o w y s z k o l e n i a wysoko rozwiniętych krajów przesiedlali się do innych, było zjawiskiem całkiem powszechnym, niemającym nic wspólnego z naszym problemem. (Brentano w artykule *Die Anfänge*, który będziemy wielokrotnie cytować, wskazuje na własną rodzinę. Jednak b a n k i e r ó w obcego pochodzenia, przede wszystkim jako reprezentantów kupieckiego doświadczenia i stosunków, spotykamy we w s z y s t k i c h epokach we wszystkich krajach. Nie stanowią oni swoistości n o w o c z e s n e g o kapitalizmu i byli traktowani (zob. dalej) przez protestantów z etyczną nieufnością. Inaczej się rzeczy miały z protestanckimi rodzinami Muraltów i Pestalozzich itp., które z Locarno przeniosły się do Zurychu, i stały się tam wkrótce nośnikami swoiście n o w o c z e s n e g o kapitalistycznego (p r z e m y s ł o w e g o) rozwoju).

[14] M. Offenbacher, *Konfession*, s. 68.

[15] Niezwykle przenikliwe uwagi o charakterystycznej swoistości wyznań w Niemczech i Francji oraz o krzyżowaniu się tych przeciwieństw z innymi elementami kultury w alzackiej walce narodowości zawiera doskonała praca W. Witticha, *Deutsche und französische Kultur im Elsass* („Illustrierte Elsässische Rundschau" 1900, opublikowana także jako nadbitka).

[16] Naturalnie w t e d y, i to mieliśmy na myśli, gdy w o g ó l e istniała na danym terytorium m o ż l i w o ś ć kapitalistycznego rozwoju.

[17] Zob. o tym np. Dupin de St. André, *L'ancienne église réformée de Tours. Les membres de l'église* („Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme" 1856, t. IV, s. 10). Można by także tu znów uważać za główny motyw – i myśl ta nasunie się zwłaszcza katolickim ekspertom – dążenie do e m a n c y p a c j i spod klasztornej i w ogóle kościelnej kontroli. Ale przeciwstawia się temu nie tylko osąd również wrogich im współczesnych (włącznie z Rabelais'm), lecz także na przykład skrupuły pierwszych hugonockich synodów narodowych (np. I Synode, C. partic., qu. 10, u J. Aymona, *Synodes nationaux de l'Eglise réformée de France*, 1710, s. 10), czy b a n k i e r może być starszym w kościele, i powracające stale na synodach narodowych, mimo jednoznacznego stanowiska Kalwina, rozważanie dopuszczalności pobierania procentu, spowodowane przez pytania członków gmin mających w tej sprawie wątpliwości, wskazują wprawdzie na znaczny udział zainteresowanych tymi kwestiami kręgów, z a r a z e m jednak i na to, że n i e mogła tu być rozstrzygająca chęć trudnienia się „*usuraria pravitas*"

bez kontroli spowiedzi. (To samo – zob. niżej – w Holandii. Kanoniczny zakaz pobierania procentu w tych badaniach, powiedzmy to wyraźnie, nie odgrywa żadnej roli).

[18] E. Gothein, *Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes*, Strassburg 1892, t. I, s. 67.

[19] Nawiązują do niego krótkie uwagi Sombarta, *Der moderne Kapitalismus* (1 wyd.), Leipzig 1902, t. I, s. 380. Niestety później Sombart, w najsłabszym, moim zdaniem, w tych partiach z jego wielkich dzieł (*Der Bourgeois*), pod wpływem pracy F. Kellera (*Unternehmung und Mehrwert*, Paderborn 1912, Schriften der Görres-Gesellschaft, z. 12), również, mimo wielu trafnych (ale pod tym względem nieoryginalnych) stwierdzeń, sytuującej się poniżej poziomu innych współczesnych apologetycznych pism katolickich, zaczął bronić całkowicie błędnej „tezy", do której wrócimy przy okazji.

[20] Stwierdzonym faktem jest to, że samo opuszczenie stron rodzinnych należy do najdonioślejszych środków intensyfikowania pracy (por. także przyp. 13). Ta sama polska dziewczyna, której w ojczyźnie żadne, nawet najkorzystniejsze szanse zarobku nie mogły wyrwać z jej tradycjonalistycznej gnuśności, zmienia z pozoru swą całą naturę, i zdolna jest do nieograniczonej wydajności, gdy jako robotnica sezonowa pracuje w obcym kraju. W przypadku włoskich robotników sezonowych wystąpiło to samo zjawisko. Że decydującym czynnikiem nie jest tu w żadnym razie wyłącznie wychowawczy wpływ wejścia w „środowisko o wyższej kulturze" – choć odgrywa ono naturalnie pewną rolę – świadczy to, że takie samo zjawisko występuje także tam, gdzie (jak w rolnictwie) rodzaj zatrudnienia jest dokładnie taki sam jak w ojczyźnie, a mieszkanie w koszarach robotników sezonowych itd. oznacza nawet przejściowe obniżenie poziomu życia, na które nigdy nie przystano by w ojczyźnie. Sam fakt pracowania w zupełnie innym od zwykłego otoczeniu przełamuje tu tradycjonalizm i działa „wychowawczo". Nie trzeba tu wskazywać, jak wiele amerykański rozwój ekonomiczny zawdzięcza takim oddziaływaniom. W starożytności całkiem podobne znaczenie babilońskiej emigracji dla Żydów masa inskrypcji potwierdza, by tak rzec, namacalnie, a to samo odnosi się na przykład do parsów. Jednak w przypadku protestantów, co objawia już rzucająca się w oczy odmienność ekonomicznej swoistości purytańskich kolonii w Nowej Anglii w porównaniu z katolickim Marylandem, episkopalnym Południem i wielowyznaniowym Rhode Island, wpływ ich religijnej swoistości odgrywa swą rolę w oczywisty sposób jako samodzielny czynnik, tak samo jak w Indiach na przykład u dżinistów.

[21] Jest ono, jak wiadomo, w większości swych form mniej lub bardziej utemperowanym kalwinizmem lub zwinglianizmem.

[22] W niemal czysto luterańskim Hamburgu jedyny majątek sięgający korzeniami XVII wieku należy do znanej reformowanej rodziny (informację tę zawdzięczam prof. A. Wahlowi).

[23] Konstatowanie przez nas tego powiązania nie jest zatem „nowe", bo rozważali je już E. de Lavaleye (*Protestantism and Catholicism in their*

bearing upon the Liberty and Prosperity of Nations, London 1875), Matthew Arnold (*St. Paul and Protestantism*, London 1906) i inni, lecz przeciwnie – całkiem nieuzasadnione podawanie go w wątpliwość. Należy je w y j a ś n i ć.

[24] Co naturalnie nie wyklucza faktu, że oficjalny pietyzm, podobnie jak inne orientacje religijne, przeciwstawiał się później pewnym „postępowym" elementom kapitalistycznego ustroju gospodarczego – np. przejściu od chałupnictwa do systemu fabrycznego – z racji swego patriarchalnego nastawienia. Należy bowiem wyraźnie odróżniać (o czym się jeszcze wielokrotnie przekonamy) to, do czego, jako ideału, d ą ż y ł a dana orientacja religijna, od tego, jak jej wpływ faktycznie o d d z i a ł a ł na sposób życia jej wyznawców. (O swoistej zdolności do pracy pietystycznej siły roboczej informują liczbowe przykłady wzięte z pewnej westfalskiej fabryki w moim artykule *Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit*, „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" 1910, t. XXVIII, zwłaszcza s. 263 i nast. [przedruk w: *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen 1924, s. 61–255; *Gesamtausgabe*, t. I/11: *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit*, W. Schluchter, S. Frommer (wyd.), Tübingen 1995, s. 150–380].

[25] [Por. Montesquieu, *O duchu praw*, ks. 20, rozdz. VII, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1927, t. II, s. 14].

[26] Końcowy fragment pochodzi z *Necessary Hints to Those That Would be Rich* (z 1736 r.), a inne z *Advice to a Young Tradesman* (1748), w: *Works*, Sparks (wyd.), Chicago 1882, t. II, s. 80–89.

[27] *Der Amerikamüde* (Frankfurt 1855), jak wiadomo, artystyczna parafraza amerykańskich wrażeń Lenaua. Książka ta jako dzieło sztuki byłaby dziś raczej trudna do przełknięcia, ale jest po prostu najlepsza jako dokument (dziś już od dawna zatartych) przeciwieństw niemieckiego i amerykańskiego odczuwania, można by powiedzieć także: owego wewnętrznego życia, które od niemieckiej mistyki średniowiecza mimo wszystko pozostało w s p ó l n e niemieckim katolikom i protestantom, i purytańsko-kapitalistycznej energii. Dość swobodny przekład traktatów Franklina przez Kürnbergera został tu skorygowany wedle oryginału.

[28] Sombart posłużył się tym cytatem jako mottem w rozdziale o „genezie kapitalizmu" (*Der moderne Kapitalismus*, t. I, s. 193 i nast., por. s. 390).

[29] Co oczywiście nie oznacza, ani tego, że Jakub Fugger był człowiekiem moralnie indyferentnym czy też niereligijnym, ani tego, że c a ł a etyka Benjamina Franklina wyczerpuje się w owych zdaniach. Cytaty Brentano (*Die Anfänge*, s. 150 i nast.) uznać by należało raczej za zbędne do ochrony tego znanego filantropa przed takim zapoznaniem, jakie zdaje się on mi przypisywać. Problemem jest, przeciwnie, właśnie to, jak taki filantrop mógł wypowiedzieć t a k i e z d a n i a (których szczególnie charakterystycznej formy Brentano nie starał się oddać) w stylu m o r a l i s t y?

[30] Na tym zasadza się różnica między naszym ujęciem problemu i ujęciem Sombarta. Bardzo istotne praktyczne znaczenie tej różnicy wyjdzie na jaw

później. Wspomnijmy jednak już tutaj, że Sombart w żadnym razie nie pominął całkowicie tej etycznej strony kapitalistycznego przedsiębiorcy. Tyle że objawia się ona w kontekście jego myśli jako coś, co zrodził kapitalizm, podczas gdy my, dla naszych celów, musimy rozważyć przeciwną hipotezę. Ostateczne stanowisko możemy zająć dopiero na końcu tych analiz. Ujęcie Sombarta – por. *Der moderne Kapitalismus*, t. I, s. 357, 380 i nast. Jego wywody nawiązują tu do doskonałych obrazów w (ostatnim rozdziale) Simmlowskiej *Filozofii pieniądza* [przeł. L. Belmont, Warszawa 1904; A. Przyłębski, Poznań 1997]. O jego polemice ze mną w *Der Bourgeois* będzie jeszcze mowa. W tym miejscu musimy póki co zrezygnować ze szczegółowej dyskusji.

[31] W przekładzie: „Doszedłem do przekonania, że p r a w d a , s z c z e r o ś ć i r z e t e l n o ś ć w stosunkach między ludźmi mają rozstrzygające znaczenie dla s z c z ę ś l i w o ś c i w ż y c i u. I ułożyłem na piśmie postanowienia, z a c h o w a n e d o d z i ś w m o i c h d z i e n n i k a c h, aby uprawiać te cnoty, dopóki żyję. Przyznać muszę, że Objawienie, jako takie, niewiele dla mnie znaczyło. Byłem jednak zdania, że chociaż pewne czyny mogą nie być złe, p o n i e w a ż zakazane są przez objawioną religię, ani też dobre, p o n i e w a ż są przez nią zalecane, jednak prawdopodobnie czyny te dlatego zostały zakazane, p o n i e w a ż były złe dla nas, lub też zalecone, p o n i e w a ż były dla nas dobroczynne w samej swojej istocie, zważywszy dokładnie wszelkie okoliczności". B. Franklin, *Żywot własny*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 1960, s. 75.

[32] „Starałem się wobec tego pozostawać jak najbardziej w cieniu mówiąc, że chodzi o plan pewnej grupy przyjaciół, którzy zlecili mi zwrócenie się do tych, kogo uważali za miłośników czytania. W ten sposób łatwiej mi było działać i później zawsze stosowałem podobną metodę, na podstawie zaś osiągniętych wyników mogę ją z całym przekonaniem zalecić. Chwilowe poświęcenie własnej próżności otrzymuje później obfitą zapłatę. A jeśli n a r a z i e pozostaje rzeczą niepewną, komu przypada zasługa, zwykle znajdzie się ktoś bardziej próżny od nas, kto sobie zasługę przypisze, a wtedy sama już zawiść wystarczy, by oddać nam sprawiedliwość i zrobić porządek z tymi, którzy stroją się w cudze piórka". Ibidem, s. 103.

[33] Ta uwaga skłoniła Brentano (*Die Anfänge*, s. 125, 127 przyp. 1) do krytyki późniejszych wywodów dotyczących „racjonalizacji i dyscypliny", jakie wpaja człowiekowi wewnątrzświatowa asceza, skoro jest to „racjonalizacja" prowadząca do „irracjonalnego sposobu życia". I rzeczywiście tak jest. To, co „irracjonalne", nie jest takie samo w sobie, lecz z pewnego określonego, „racjonalnego" p u n k t u w i d z e n i a. Dla osoby niereligijnej „irracjonalny" jest każdy religijny, a dla hedonisty każdy ascetyczny sposób życia, jeśli nawet jest „racjonalizacją" z punktu widzenia j e g o ostatecznej wartości. Chcielibyśmy, by ten artykuł przyczynił się przynajmniej do wydobycia na jaw wieloznaczności jedynie z pozoru jednoznacznego pojęcia „racjonalności".

[34] Prz 22,29. W przekładzie Lutra: „*in seinem Geschäft*"; w starszych angielskich tłumaczeniach Biblii: „*business*". Zob. przyp. 55.

[35] W odpowiedzi na obszerną, ale niezbyt precyzyjną apologię Franklina przez Brentano (*Die Anfänge*, s. 150 i nast.), którego etyczne cechy zostały rzekomo przeze mnie zapoznane, wskazuję wyłącznie na tę uwagę, wystarczającą, moim zdaniem, by uczynić zbędną ową apologię.

[36] Wykorzystam tę sposobność, by już teraz poczynić tu kilka „antykrytycznych" uwag. Sombart wyraża niedającą się utrzymać tezę, gdy zapewnia nas czasem (w *Der Bourgeois*), że ta „etyka" Franklina jest „literalnym" powtórzeniem wywodów wielkiego, wszechstronnego geniusza renesansu Leona Battisty Albertiego, który, oprócz teoretycznych studiów o matematyce, rzeźbie, malarstwie, (przede wszystkim:) architekturze i o miłości (osobiście był wrogiem kobiet), napisał też traktat o gospodarstwie domowym (*Libri della famiglia*) w czterech księgach (dysponuję w tej chwili niestety nie wydaniem G. Manciniego, lecz tylko dawniejszym – A. Bonucciego, w: *Opere volgari*, 5 t., Florenz 1843–1849). Fragment pism Franklina został dosłownie przedrukowany wyżej; gdzie znajdziemy odpowiadające mu zdania w dziełach Albertiego, zwłaszcza maksymę stanowiącą jego początek: „czas to p i e n i ą d z" i następujące po niej napomnienia? Jedyne miejsce przypominające je w najodleglejszy bodaj sposób znajduje się, wedle mnie, przy końcu pierwszej księgi *Della famiglia* (wyd. Bonucciego, t. II, s. 353), gdzie mówi się całkiem ogólnie o pieniądzach jako o *nervus rerum* gospodarstwa domowego, którymi dlatego należy gospodarować szczególnie dobrze – zupełnie jak już w *O gospodarstwie wiejskim* Katona. Traktowanie Albertiego, który podkreśla z wielkim naciskiem, że pochodzi z jednej z najwytworniejszych rodzin rycerskich Florencji („*nobilissimi cavalieri*": ibidem, s. 213, 228, 247), jako człowieka „rozwodnionej krwi", jako przepełnionego resentymentem wobec rodów, bo – z racji pochodzenia z nieprawego łoża (co nie deklasowało go w najmniejszej mierze) – wykluczonego przez rody signiorów mieszczanina, jest całkowicie nietrafne. Charakterystyczne z pewnością dla Albertiego jest zalecanie w i e l k i c h interesów, które jako jedyne godne są *nobile e onesta famiglia* i *libero e nobile animo* (s. 209), i wymagają mniejszego wysiłku (por. *Del governo della famiglia*, IV, s. 55, podobnie w redakcji dla Pandolfinich, s. 116: d l a t e g o najlepszy interes to nakład w domenie wełny i jedwabiu!), ponadto uporządkowanego i ścisłego budżetu, czyli określania wydatków wedle przychodów. To właśnie, czyli przede wszystkim zasada prowadzenia g o s p o d a r s t w a d o m o w e g o, a nie z a r a b i a n i a (co szczególnie Sombart mógł łatwo uchwycić) – podobnie jak w rozważaniu istoty pieniądza (ibidem) odnoszenie się przede wszystkim do lokowania m a j ą t k u (pieniędzy lub *possessioni*), a nie do spożytkowania k a p i t a ł u – jest „*santa masserizia*", którą reprezentuje Gianozzo. Zalecane jest – jako ochrona przed niepewnością „fortuny" – wczesne przyzwyczajenie się do stałej i, dodajmy, stanowiącej jedyny środek zachowania zdrowia (*Della*

famiglia, s. 73–74), aktywności w *cose magnifiche e ample* (s. 192) oraz unikanie zawsze niebezpiecznego dla utrzymania własnej pozycji próżnowania, stąd także zalecenie przezornego wyuczenia się odpowiadającego stanowi zawodu, przez wzgląd na zmienne koleje losu (jednak żadna *opera mercenaria* nie licuje ze stanem: ibidem, I, s. 209). Jego ideał „*tranquillità dell' animo*" i jego zdecydowana skłonność do epikurejskiego „λάθε βιώσας (*vivere a sè stesso*, s. 262), w szczególności odraza wobec jakiegokolwiek urzędu – s. 258 – jako źródła niepokoju, wrogości i wciągania w brudne interesy, ideał życia w wiejskiej willi, wspieranie pewności siebie myślą o przodkach, traktowanie h o n o r u r o d z i n y (która dlatego też nie powinna dzielić majątku, lecz na florencką modłę zachować go w całości) jako rozstrzygającego kryterium i celu – wszystko to byłoby w oczach każdego purytanina grzesznym „ubóstwianiem stworzenia", a w oczach Benjamina Franklina nieznanym mu arystokratycznym patosem. Zważyć też należy na wysoką ocenę ludzi pióra (bo „*industria*" zorientowana jest przede wszystkim na literacko-naukową pracę jako jedyną godną człowieka, i w istocie wyłącznie analfabeta Gianozzo reprezentuje pogląd uznający *masserizia* – w sensie prowadzenia „racjonalnego gospodarstwa domowego" jako środka uniezależnienia się od innych i uchronienia się od nędzy – za równie wartościową, a źródłem tego wywodzącego się z mnisiej etyki (zob. niżej) pojęcia okazuje się stary ksiądz (s. 249). Wystarczy zestawić to wszystko z etyką i sposobem życia Benjamina Franklina, a tym bardziej jego purytańskich przodków, kierujące się do humanistycznego patrycjatu pisma renesansowego literata z pismami Franklina, kierującymi się do mas mieszczańskiego stanu średniego – dokładnie do subiektów i pomocników handlowych – oraz traktatami i kazaniami purytanów, by zdać sobie sprawę z głębokości tej różnicy. Ekonomiczny racjonalizm Albertiego, wspierany stale cytatami z autorów starożytnych, ze swej istoty najbliższy jest traktowaniu ekonomicznej materii w pismach Ksenofonta (którego Alberti nie znał), Katona, Warrona i Columelli (których cytuje), tyle że, szczególnie u Katona i Warrona, inaczej niż u Albertiego, na plan pierwszy wysuwa się z a r a b i a n i e. Poza tym oczywiście całkiem okazjonalne wywody Albertiego o zatrudnianiu *fattori*, podziale ich pracy i dyscyplinie, o niewiarygodności chłopów itp. można by uznać w rzeczy samej za przeniesienie Katońskiej mądrości życiowej z niewolniczego folwarku na wolną pracę w chałupnictwie i połownictwie. Gdy Sombart (którego odniesienie do etyki stoickiej jest zdecydowanie błędne) uznaje ekonomiczny racjonalizm już u Katona za rozwinięty „z całkowitą konsekwencją", to, jeśli rozumieć ją właściwie, nie jest to teza nietrafna. Można by rzeczywiście zaliczyć do tej samej kategorii rzymskiego „*diligens pater familias*" i idealnego „*massajo*" Albertiego. U Katona charakterystyczne jest przede wszystkim to, że majątek ziemski jest szacowany i ceniony jako „l o k a t a" majątku. Jednak pojęcie „*industria*" ma inne zabarwienie w rezultacie chrześcijańskich wpływów. I w tym objawia się różnica. W koncepcji „*industria*", wywodzącej

się z mnisiej ascezy i rozwijanej przez pisarzy mnichów, zawiera się zarodek „etosu", który wykształcił się w pełni (zob. dalej!) w protestanckiej, wyłącznie w e w n ą t r z ś w i a t o w e j „ascezie" (s t ą d bierze się, co będziemy jeszcze podkreślać wielokrotnie, ich powinowactwo, m n i e j s z e, dodajmy, w przypadku oficjalnej nauki kościelnej tomizmu, niż w przypadku florenckich i sieneńskich żebrzących etyków). U Katona i także w rozważaniach Albertiego nie występuje ten etos: o m ą d r o ś ć życiową chodzi u obu, a nie o etykę. O utylitaryzm chodzi również u Franklina. Ale etyczny patos kazania skierowanego do młodych kupców jest całkiem oczywisty i jest tym – i to jest dla nas ważne – co charakterystyczne. Obchodzenie się z pieniędzmi bez należnej pieczołowitości oznacza dla niego, by tak rzec, „mordowanie" embrionów kapitału i dlatego stanowi także e t y c z n y defekt.

Wewnętrzne powinowactwo obu (Albertiego i Franklina) występuje przy tym faktycznie wyłącznie w tym sensie, że u Albertiego – którego Sombart nazywa „pobożnym", i który rzeczywiście miał święcenia i rzymską prebendę, jak tak wielu humanistów, ale n i e wykorzystuje w c a l e motywów religijnych (jeśli abstrahować od dwóch całkiem niepozornych fragmentów) jako orientacyjnego punktu zalecanego przez siebie sposobu życia – zalecanie „gospodarności" j e s z c z e nie, a u Franklina j u ż nie łączy się z koncepcjami religijnymi. Zarówno dla jednego, jak i drugiego w tej dziedzinie rozstrzyga, przynajmniej formalnie, wyłącznie utylitaryzm – u Albertiego zalecanie nakładu w domenie wełny i jedwabiu, również merkantylistyczny utylitaryzm społeczny (że „wiele osób znajdzie zatrudnienie", ibidem, s. 292). Wywody Albertiego dotyczące tych spraw stanowią właściwy paradygmat tego rodzaju – by tak rzec – immanentnego ekonomicznego „racjonalizmu", który spotykamy jako faktyczne „odzwierciedlenie" stosunków ekonomicznych u zainteresowanych wyłącznie „samą rzeczą" pisarzy wszędzie i we wszystkich epokach, w chińskim klasycyzmie i w starożytności w nie mniejszej mierze niż w czasach renesansu i oświecenia. Z pewnością gospodarcza *r a t i o* wykształcona jest w znacznym stopniu w starożytności, u Katona, Warrona i Columelli, jak i u Albertiego i jemu podobnych, zwłaszcza w nauce o „*industria*". Ale czy można by sądzić, że taka n a u k a literatów potrafiłaby zrodzić przemieniającą życie siłę podobną do wiary religijnej, wiążącej z b a w c z e p r e m i e z określonym (w tym przypadku: metodyczno-racjonalnym) sposobem życia? Natomiast o tym, jak wygląda r e l i g i j n i e zorientowana „racjonalizacja" sposobu życia (i przez to ewentualnie także sposobu gospodarowania), można się przekonać na przykładzie nie tylko purytanów wszelkich denominacji, ale także, w różniącym się w każdym z nich sensie, dżinistów, Żydów, pewnych ascetycznych sekt średniowiecza, Wiklefa, braci czeskich (pozostałości ruchu husyckiego), skopców, sztundystów w Rosji i licznych zakonów mnisich. Rozstrzygające w tej odmienności jest to (uprzedzamy tu nasze późniejsze analizy), że zakorzeniona religijnie etyka wiąże z wywoływanym przez siebie zachowaniem całkiem określone i, jak

długo wiara religijna pozostaje żywa, niezwykle skuteczne p s y c h o l o g i c z n e p r e m i e (o n i e ekonomicznym charakterze), którymi n i e dysponuje czysta nauka o sztuce życia, na przykład Albertiego. Tylko gdy premie te oddziałują i – przede wszystkim – w s p o s ó b, w jaki oddziałują, często (to jest decydujące) odchylający się znacznie od n a u k i teologów (która też jest wyłącznie „nauką"), etyka zyskuje samodzielny wpływ na sposób życia i przez to na gospodarkę: to jest, powiedzmy to wyraźnie, pointa tego całego artykułu, o której nie sądziłem, że zostanie tak kompletnie przeoczona. Relatywnie „przyjaznymi kapitałowi" teologicznymi etykami późnego średniowiecza (szczególnie Antoninem Florenckim i Bernardynem ze Sieny), oczywiście także niewłaściwie przedstawionymi przez Sombarta, zajmę się w innym miejscu. W każdym razie L.B. Alberti z pewnością nie należał do tego kręgu. Tylko pojęcie „*industria*" przejął, wszystko jedno za jakim pośrednictwem, z mnisich idei. Alberti, Pandolfini i im podobni są reprezentantami zasad, mimo całego oficjalnego posłuszeństwa, wyemancypowanych już wewnętrznie spod kościelnej tradycji i, mimo przywiązania do obowiązującej chrześcijańskiej etyki, zorientowanych w dużej mierze na starożytno-pogańskie wzory, których znaczenie dla rozwoju nowoczesnej ekonomii (także nowoczesnej polityki gospodarczej) zostało przeze mnie, jak sądzi Brentano, „zignorowane". To prawda, że nie rozpatruję t u t e g o związku przyczynowego, bo nie należy on do studium analizującego „e t y k ę p r o t e s t a n c k ą i ducha kapitalizmu". Daleki – co okaże się przy innej okazji – od negowania ich znaczenia, byłem i jestem jednak, z istotnych powodów, przekonany, że ich sfera i kierunek oddziaływania były całkowicie o d m i e n n e od tych właściwych etyce protestanckiej (której praktycznie wcale doniosłymi zwiastunami były sekty oraz etyka Wiklefa i Husa). Wpłynęły one n i e na s p o s ó b ż y c i a (powstającego mieszczaństwa), lecz na politykę mężów stanu i książąt, i te dwa, wprawdzie po części, ale w żadnym razie nie wszędzie pokrywające się, związki przyczynowe powinny pozostać póki co ściśle oddzielone. Gdy zaś idzie o Benjamina Franklina, to jego dotyczące gospodarki prywatnej traktaty – swego czasu stanowiące w Ameryce szkolne lektury – należą w rzeczy samej w t y m punkcie, w przeciwieństwie do obszernych dzieł Albertiego, znanych niemal wyłącznie w kręgach uczonych, do kategorii mającej wpływ na p r a k t y k ę życiową. Jednak cytuję go wyraźnie jako człowieka, który pozostawał już poza sferą, w międzyczasie słabnącej, purytańskiej reglamentacji życia, podobnie jak w ogóle angielskie „oświecenie", którego odniesienia do purytanizmu były często przedstawiane.

[37] Niestety także Brentano (*Die Anfänge*) wrzucił zrazu wszystkie rodzaje dążenia do zarabiania (zarówno wojenne, jak i pokojowe) do jednego worka, a potem uznał za swoistość „kapitalistycznego" (w przeciwieństwie np. do feudalnego) dążenia do zarabiania jedynie zorientowanie na p i e n i ą d z e (a nie na ziemię), zaś wszelkie dalsze podziały – które mogłyby w ogóle

dopiero doprowadzić do jasnych pojęć – nie tylko odrzucił, lecz także (s. 131), odnosząc się do stworzonego tu, do celów tych badań, pojęcia „ducha" (nowoczesnego!) kapitalizmu, stwierdził, co jest dla mnie niezrozumiałe, że do jego założeń należy to, co powinno zostać udowodnione.

[38] Por. pod każdym względem trafne uwagi Sombarta w *Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert*, Berlin 1903, s. 123. Z pewnością nie muszę szczególnie podkreślać – choć następujące tu studia w swych wszystkich rozstrzygających punktach widzenia wywodzą się z o wiele dawniejszych prac – ile w swych sformułowaniach zawdzięczają już samemu faktowi istnienia wielkich, pełnych dobitnych stwierdzeń, książek Sombarta, także – i w ł a ś n i e – w tych punktach, gdzie idzie on innymi drogami. Uprzytomnić musi to sobie również ktoś, kogo opinie Sombarta skłaniają stale do najbardziej zdecydowanego sprzeciwu, a niektóre jego tezy wprost odrzuca.

[39] Problemu, gdzie leżą te granice, nie zamierzamy tu naturalnie roztrząsać, także zajmować stanowiska wobec znanej teorii o powiązaniu wysokiej płacy z wysoką wydajnością, stworzonej przez T. Brasseya (*Work and Wages*, London 1872), reprezentowanej i opracowanej teoretycznie przez Brentano (*Über das Verhältnis von Arbeitslohn und Arbeitszeit zur Arbeitsleistung*, Leipzig 1875), a historycznie i konstruktywnie zarazem przez G. von Schulze-Gävernitza (*Der Grossbetrieb*, Leipzig 1892). Dyskusję wzbudziło na nowo przenikliwe studium Hasbacha (*Zur Charakteristik der englischen Industrie*, „Schmollers Jahrbuch" 1903, s. 385–391, 417 i nast.), i nie jest ona definitywnie zakończona. Dla nas wystarcza tu, przez nikogo niekwestionowany i niedający się zakwestionować, fakt, że w każdym razie niższa płaca i wyższy zysk, niższa płaca i korzystne szanse przemysłowego rozwoju nie idą po prostu w parze, że w ogólności to nie proste mechaniczne operacje pieniężne są nośnikami „wychowania" do kapitalistycznej kultury i przez to możliwości gospodarki kapitalistycznej. Wszystkie wybrane tu przykłady mają czysto ilustracyjny charakter.

[40] Dlatego upowszechnianie się t a k ż e k a p i t a l i s t y c z n e j wytwórczości często nie mogło się obyć bez znacznej migracji z obszarów o starszej kulturze. Choć uwagi Sombarta o przeciwieństwie związanej z osobą „biegłości" i wytwórczych tajemnic rzemiosła wobec naukowo zobiektywizowanej nowoczesnej techniki są trafne, to jednak nie pojawiło się ono właściwie jeszcze w epoce powstawania kapitalizmu; więcej nawet – (tak zwane) etyczne cechy kapitalistycznego robotnika (i w pewnym stopniu również przedsiębiorcy) były „cenne, bo rzadkie" często w większej mierze niż skostniała za sprawą wielowiekowego tradycjonalizmu biegłość rzemieślnika. I nawet dzisiejszy przemysł nie jest jeszcze wcale po prostu niezależny w wyborze lokalizacji od takich, nabytych dzięki długiej tradycji i wychowaniu do intensywnej pracy, cech ludności. Dzisiejszym naukowym całościowym przedstawieniom odpowiada fakt, że tam, gdzie obserwuje się taką zależność, odnosi się ją chętnie do odziedziczonych cech rasowych, a nie do tradycji i wychowania, co jest, moim zdaniem, postępowaniem bardzo wątpliwym.

[41] Zob. pracę cytowaną wyżej, przyp. 24.

[42] Powyższe uwagi mogłyby być źle zrozumiane. Skłonność znanego typu ludzi interesów do wykorzystywania na swój sposób twierdzenia, że „ludowi należy pozostawić jego religię", także wcześniej nierzadka skłonność licznych kręgów luterańskiego zwłaszcza duchowieństwa, z racji powszechnej sympatii dla autorytaryzmu, do oddawania się im do dyspozycji w roli „czarnej policji", gdy trzeba było napiętnować strajk jako grzech, a związki zawodowe jako nośniki „pożądliwości" – to są rzeczy, z którymi omawiane przez nas zjawiska nie mają nic wspólnego. W przypadku opisywanych w tekście czynników chodzi nie o pojedyncze, lecz bardzo częste i, jak się przekonamy, powracające w typowy sposób fakty.

[43] W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, t. I, s. 62.

[44] Ibidem, s. 195.

[45] Naturalnie swoistego dla Zachodu, n o w o c z e s n e g o, racjonalnego kapitalizmu p r z e d s i ę b i o r s t w, a nie od trzech tysięcy lat rozpowszechnionego na całym świecie, od Chin, Indii, Babilonu, Hellady, Rzymu, Florencji aż do współczesności, kapitalizmu lichwiarzy, dostawców wojennych, dzierżawców urzędów i podatków, wielkich kupców i magnatów finansowych. Zob. *Słowo wstępne*.

[46] Chcemy tu podkreślić jedynie to, że właśnie nie należy wcale przyjmować *a priori* założenia, iż, z jednej strony, technika kapitalistycznego przedsiębiorstwa, a z drugiej – duch „pracy zawodowej", który zwykle nadaje kapitalizmowi jego ekspansywną siłę, odnalazły swą p i e r w o t n ą glebę w tych samych warstwach społecznych. Podobnie rzeczy się mają ze społecznymi odniesieniami treści świadomości religijnej. Kalwinizm był historycznie jednym z nośników wychowania do „kapitalistycznego ducha". Ale właśnie posiadacze wielkich majątków pieniężnych byli, na przykład w Niderlandach, z powodów, które rozważymy później, w przeważającej mierze nie wyznawcami kalwinizmu ścisłej obediencji, lecz arminianami. To awansujące do pozycji przedsiębiorców mieszczańskie klasy ś r e d n i e i d r o b n o m i e s z c z a ń s t w o były tu i gdzie indziej „typowymi" reprezentantami kapitalistycznej etyki i kalwińskiego Kościoła. Ale właśnie to zgadza się całkiem dobrze z naszymi wywodami: posiadacze wielkich majątków pieniężnych i kupcy istnieli we wszystkich epokach. Jednak racjonalna kapitalistyczna organizacja wytwórczej mieszczańskiej pracy pojawiła się dopiero na przełomie średniowiecza i nowożytności.

[47] Zob. dobrą zurychską dysertację J. Maliniaka, *Die Entstehung der Exportindustrie und des Unternehmerstandes in Zürich im 16. und 17. Jahrhundert*, Zürich 1913.

[48] Następujący tu opis jest „idealnotypową" kompilacją stosunków w różnych branżach, w różnych miejscach; do celu ilustracji, któremu tu służy, jest naturalnie obojętne to, że procesy te, w żadnym z przykładów, które mieliśmy na myśli, nie przebiegały dokładnie tak, jak tu przedstawiliśmy.

[49] Z tej racji nie jest przypadkiem, że ten pierwszy okres pojawiającego się racjonalizmu, na przykład pierwsze kroki niemieckiego przemysłu, cechuje absolutny upadek stylu przedmiotów codziennego użytku.

[50] Nie oznacza to jednak, że ruch zasobów kruszców szlachetnych można uznać za ekonomicznie obojętny.

[51] Chodzi o ten typ przedsiębiorcy, który m y uczyniliśmy przedmiotem naszych rozważań, a nie o jakąś empiryczną przeciętną (o pojęciu „typu idealnego" – zob. mój artykuł w „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" 1904, t. XIX, z. 1 [<*Obiektywność*> *poznania w naukach społecznych*, przeł. M. Skwieciński, w: *Problemy socjologii wiedzy*, A. Chmielecki i in. (wyb.), Warszawa 1985, s. 45–100]).

[52] Jest to może właściwe miejsce, by odnieść się pokrótce do istotnych dla naszych rozważań wywodów zawartych w cytowanej już pracy F. Kellera (*Unternehmung und Mehrwert*) i do nawiązujących do nich uwag Sombarta (w *Der Bourgeois*). Jeśli autor czyni założeniem swej krytyki artykułu, w którym n i e w s p o m i n a s i ę w o g ó l e o kanonicznym zakazie pobierania procentu (z wyjątkiem j e d n e g o krótkiego napomknięcia, bez j a k i e g o k o l w i e k odniesienia do całej argumentacji), tezę, że to właśnie ten zakaz pobierania procentu – znajdujący paralele w niemal wszystkich religijnych etykach świata! – uznano w nim za wyróżnik katolickiej, w przeciwieństwie do reformacyjnej, etyki, to jest to coś niesłychanego: wolno krytykować jedynie prace, które się rzeczywiście przeczytało, albo jeśli się je przeczytało, to nie zapomniało się tego, o czym była w nich mowa. Walka z *usuraria pravitas* toczy się w XVI wieku zarówno w Kościele hugonockim, jak i niderlandzkim. „Lombardzi", a zatem bankierzy, byli często jako tacy wykluczani z udziału w komunii (zob. przyp. 17). Swobodniejsze ujęcie Kalwina (co jednak, dodajmy, nie przeszkodziło temu, że w pierwszym projekcie ordonansów przewidziane były jeszcze zarządzenia dotyczące lichwy) zwyciężyło dopiero dzięki Salmasiusowi. A zatem n i e n a t y m zasadzała się różnica: przeciwnie. Ale jeszcze gorsza jest własna, tycząca tej sprawy, argumentacja autora, która objawia rażącą powierzchowność w zestawieniu z pracami F.X. Funka (*Über die ökonomischen Anschauungen der mittelalterlichen Theologen*, „Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft" 1869, t. 25), cytowanymi przez niego, moim zdaniem, w sposób nieoddający ich zasług, i innych katolickich uczonych, a także, dziś w szczegółach przestarzałymi, lecz nadal podstawowymi studiami W. Endemanna (*Studien in der romanisch kanonistischen Wirtschafts- und Rechtslehre*, 2 t., Berlin 1874–1883). Wprawdzie u Kellera nie znajdujemy ekscesów podobnych do uwag Sombarta (*Der Bourgeois*, s. 321), że po „pobożnych mężach" (a ma tu na myśli głównie Bernardyna ze Sieny i Antonina Florenckiego) można było formalnie poznać, iż „ze wszystkich sił starali się pobudzić ducha przedsiębiorczości" – przez to mianowicie, że podobnie jak to się działo z zakazami pobierania procentu na całym świecie, interpretowali zakaz lichwy

tak, by nie dotknął (w naszej terminologii) „produktywnego" lokowania kapitału. (Fakt, że Sombart zalicza, z jednej strony, Rzymian do „narodów bohaterów", a z drugiej – u niego to opozycja nie do pogodzenia – uznaje ekonomiczny racjonalizm już u Katona za rozwinięty „z całkowitą konsekwencją" (s. 267), odnotowujemy na marginesie jako symptom tego, że mamy tu do czynienia z „książką z tezą", w pejoratywnym sensie tego słowa). Lecz również on całkowicie wypaczył znaczenie (którego nie będziemy tu szczegółowo przedstawiać, dawniej zrazu często przeceniane, później mocno niedoceniane, dziś, w erze także katolickich multimilionerów, w celach apologetycznych stawiane wprost na głowie) zakazu pobierania procentu (który, jak wiadomo – mimo biblijnego ufundowania! – został uchylony przez instrukcję Congregatio S. Officii, i to tylko *temporum ratione habita*, i p o ś r e d n i o, a mianowicie przez zakaz niepokojenia penitentów pytaniami o *usuraria pravitas*, jeśli można oczekiwać ich posłuszeństwa r ó w n i e ż w p r z y p a d k u ponownego wprowadzenia go w życie). Bo ktoś, kto w jakiejkolwiek mierze dociekliwie studiował niezwykle skomplikowaną historię kościelnej doktryny odnoszącej się do lichwy, w obliczu niekończących się kontrowersji, na przykład dotyczących dopuszczalności kupna rent, dyskontowania weksli i różnych innych umów (przede wszystkim w obliczu tego, że wspomniane wyżej rozporządzenie Congregatio S. Officii wydano w sprawie pewnych m i e j s k i c h obligacji), nie może twierdzić (s. 24), że zakaz pobierania procentu od pożyczek odnosił się wyłącznie do kredytu zaciąganego w potrzebie, a jego celem było „zachowanie kapitału", że był nawet „korzystny dla kapitalistycznych przedsięwzięć" (s. 25). Prawda wygląda tak, że Kościół dopiero stosunkowo późno zaczął rozstrząsać na nowo zakaz pobierania procentu; że gdy do tego doszło, powszechnymi czysto kupieckimi formami lokowania kapitału były n i e pożyczki o stałym oprocentowaniu, lecz *foenusnauticum*, kommenda, *societas maris* i *dare ad proficuum de mari* (pożyczki, w których udział w zyskach i stratach określano wedle klasy ryzyka) – i m u s i a ł y być przez wzgląd na to, że chodziło tu o procenty od pożyczek zaciąganych przez przedsiębiorcę – a ich wszystkich nie obejmował ów zakaz (albo wyłącznie wedle niektórych rygorystycznych kanonistów); że jednak później, gdy możliwe i powszechne stały się zarówno lokaty kapitału o stałym oprocentowaniu, jak i dyskontowanie, zakaz pobierania procentu tworzył (także potem) całkiem odczuwalne problemy, które prowadziły do masy ostrych środków zaradczych stosowanych przez kupieckie gildie (czarne listy!); że jednak przy tym kanoniści traktowali zakaz pobierania procentu zwykle c z y s t o formalnoprawnie, w każdym razie absolutnie bez żadnej, przypisywanej im przez Kellera, skłonności do „chronienia kapitału"; że w końcu, o i l e w ogóle określić można stanowiska wobec kapitalizmu jako takiego, decydująca była, z jednej strony, tradycjonalistyczna, najczęściej niejasno odczuwana, niechęć wobec rozszerzającej się, b e z o s o b o w e j, i dlatego z trudnością poddającej się nakazom etyki, władzy kapitału (co

odzwierciedlają jeszcze opinie Lutra o Fuggerach i interesach pieniężnych), z drugiej zaś strony, konieczność akomodacji. Jednak te sprawy nie należą tutaj, bo, jak mówiliśmy, zakaz pobierania procentu i jego losy mają dla nas co najwyżej symptomatyczne znaczenie, a i to w ograniczonej mierze.

Etyka gospodarcza skotystycznych, a zwłaszcza pewnych piętnastowiecznych żebrzących teologów, przede wszystkim Bernardyna ze Sieny i Antonina Florenckiego: a zatem pisarzy mnichów o swoiście racjonalnej i a s c e t y c z n e j orientacji, zasługuje z pewnością na osobne potraktowanie, i nie mogę tu, na marginesie moich zasadniczych rozważań, zająć w tej sprawie stanowiska. Musiałbym bowiem już tu w antykrytyce uprzedzić to, co chcę przedstawić dopiero w opisie katolickiej etyki gospodarczej w jej p o z y t y w n y m stosunku do kapitalizmu. Pisarze ci starają się – i są w tym poprzednikami niektórych jezuitów – usprawiedliwić etycznie jako d o z w o l o n y (i oczywiście Keller mógł twierdzić tylko to) zysk przedsiębiorcy k u p c a, traktując go jako wynagrodzenie za jego „*industria*".

Pojęcie i cenienie „*industria*" wywodzą się oczywiście o s t a t e c z n i e z ascezy mnisiej, z pewnością także pojęcie *masserizia*, które Alberti, wedle jego własnego zapewnienia, włożonego w usta Gianozza, przejął do własnej terminologii z języka duchownych. Etyką mnisią jako zwiastunem wewnątrzświatowej ascezy denominacji protestanckich zajmiemy się obszerniej dopiero później (w starożytności zaczątki podobnych koncepcji spotykamy u cyników, w późnohellenistycznych inskrypcjach nagrobnych i – wynikające z całkiem odmiennych warunków – w Egipcie). To, co n i e w y s t ę p u j e z u p e ł n i e (podobnie jak u Albertiego), jest dla nas właśnie rozstrzygające: charakterystyczna, jak się jeszcze przekonamy, dla ascetycznego protestantyzmu koncepcja p o t w i e r d z e n i a własnego zbawienia, *certitudo salutis*, w zawodzie – a zatem psychiczne p r e m i e, jakie ta religijność wiązała z „*industria*", które z konieczności nie mogły pojawić się w katolicyzmie, bo jego środki zabawienia były właśnie inne. U tych pisarzy chodzi w rezultacie o etyczną n a u k ę, a nie o praktyczne, uwarunkowane zainteresowaniem zbawieniem, indywidualne pobudki, zaś ponadto o a k o m o d a c j ę (co rzuca się w oczy), a nie, jak w przypadku wewnątrzświatowej ascezy, o argumentację wypływającą z centralnego religijnego stanowiska. (Dodajmy, że o Antoninie i Bernardynie dysponujemy już od dawna studiami lepszymi od F. Kellera). I nawet te akomodacje były kwestionowane aż do czasów współczesnych. Mimo to znaczenia tych mnisich etycznych koncepcji jako s y m p t o m ó w nie należy w żadnym razie ignorować. Lecz rzeczywiste „zaczątki" etyki religijnej, która doprowadziła do wykształcenia się n o w o c z e s n e g o pojęcia z a w o d u, znajdujemy w sektach i u heterodoksów, przede wszystkim u Wiklefa, jeśli nawet jednak jego znaczenie zostało przez Brodnitza (w *Englische Wirtschaftsgeschichte*, Jena 1918, t. I) istotnie przecenione – sądzi on bowiem, że jego wpływ był tak doniosły, iż purytanizm nie miał tu już nic do roboty. Tymi wszystkimi sprawami nie możemy (i nie powinniśmy) się tu

zajmować. Bo nie możemy tu na marginesie dyskutować tego, że (i w jakiej mierze) chrześcijańska etyka średniowiecza miała f a k t y c z n i e pewien udział w tworzeniu warunków umożliwiających powstanie kapitalistycznego ducha.

[53] Słowa „μηδὲν ἀπελπίζοντες" (Łk 6,35) i przekład Wulgaty „*nihil inde sperantes*" stanowią przypuszczalnie (wedle A. Merxa, *Das Evangelium Markus und Lukas*, Berlin 1905, s. 223 i nast.) zniekształcenie μηδένα ἀπελπίζοντες (= *n e m i n e m desperantes*), nakazują zatem pożyczanie k a ż d e m u, także biednemu bratu, w ogóle bez myślenia o procencie [Łk 6,35: „niczego się za to nie spodziewając"; „nie pozbawiając nikogo nadziei"]. Zdaniu *Deo placere vix potest* [może z trudnością podobać się Bogu] przypisuje się dziś ariańskie źródło (co z merytorycznego punktu widzenia jest dla nas obojętne).

[54] O tym, jak radzono sobie z zakazem lichwy, poucza np. księga I, c. 65 statutu Arte di Calimala (dysponuję w tej chwili jedynie włoską redakcją zamieszczoną w: Emiliani-Giudici, *Storia dei communi italiani*, Firenze 1866, t. III, s. 246): „*Procurino i consoli con q u e l l i f r a t i , c h e p a r r à l o r o, che perdono si faccia e come fare si possa il meglio per l'amore di ciascuno, del dono, merito o guiderdono, ovvero interesse per l'anno presente e secondo che altra volta fatto fue*". A zatem swego rodzaju wystaranie się przez cech z urzędu o odpusty dla swoich członków, w drodze przetargu. Bardzo znamienne dla pozamoralnego charakteru zysku kapitałowego są także dalsze wskazania, również np. poprzednie przykazanie (c. 63), by wszelkie procenty i zyski księgować jako „dary". Dzisiejszym czarnym listom giełdowym, skierowanym przeciw osobom podnoszącym zarzut niedozwolonych transakcji, odpowiadał często bojkot osób, które zwracały się do sądów duchownych z *exceptio usurariae pravitatis*.

[55] [Przyp. tłum. do przyp. 55–57. Słowo *Beruf* oznacza: powołanie, wewnętrzną inklinację, zadanie, posłanie, zawód; *Berufung*: powołanie; *berufen*: powołać, wezwać; *Ruf*: wołanie, wezwanie, powołanie (np. profesora na uniwersytet). Biblia Tysiąclecia (3 wyd.) przekłada Syr 11,20 następująco: „Trwaj w przymierzu (tu przyp. „Hebr.: <w zawodzie>") twoim i bądź mu oddany, a wypełniając je zestarzej się! (21) Niech cię w podziw nie wprawiają czyny grzesznika, ufaj Panu i wytrwaj w twym trudzie, albowiem łatwą jest rzeczą w oczach Pana natychmiast i niespodziewanie wzbogacić ubogiego". 1 Kor 7,20: „Każdy przeto niech pozostanie w takim stanie, w jakim został powołany". W Biblii Brzeskiej z 1563 r. wers ten brzmi następująco: „Każdy w tym wezwaniu, w którym jest wezwan, niechaj trwa" (Clifton-Kraków 2003). Przekład kalwiński 1 Kor 7,17–24 z Biblii Gdańskiej został zacytowany w przyp. 57].

Z języków starożytnych j e d y n i e h e b r a j s k i dysponuje wyrażeniami o podobnym zabarwieniu. Przede wszystkim słowem: מְלָאכָה – stosuje się je w odniesieniu do funkcji k a p ł a ń s k i c h (Wj 35,21; Ne 11,22; 1 Krn 9,13; 23,4; 26,30), prac w służbie króla (zwłaszcza 1 Sm 8,16; 1 Krn 4,23; 29,6),

służby k r ó l e w s k i e g o urzędnika (Est 3,9; 9,3), n a d z o r c y robotników (2 Krl 12,12), niewolnika (Rdz 39,11), pracy n a r o l i (1 Krn 27,26), pracy r z e m i e ś l n i k ó w (Wj 31,5; 35,21; 1 Krl 7,14), kupców (Ps 107,23) i każdej „pracy zawodowej" w zdaniu Mądrości Syracha (11,20), które tu jeszcze omówimy. Słowo to wywodzi się z rdzenia לאך = wysyłać, posyłać, oznaczało zatem pierwotnie „zadanie". Jego pochodzenie ze świata pojęć pańszczyźniano-liturgicznej biurokracji egipskiego i, stworzonego wedle jego wzoru, pańszczyźnianego państwa Salomona zdaje się, w świetle powyższych cytatów, oczywiste. Jak swego czasu pouczył mnie A. Merx, już w starożytności nie myślano wcale o tym rdzennym pojęciu, słowo to odnosiło się do każdej „pracy" i stało się w rzeczy samej równie bezbarwne jak nasz „*Beruf*", z którym wiązała je wspólnota losów – oba pierwotnie odnosiły się do funkcji duchownych. Wyrażenie חק = to, co „określone", „przydzielone", „p e n s u m", pojawiające się także w Mądrości Syracha (11,20) i przez LXX tłumaczone jako „διαθήκη", również pochodzi z języka pańszczyźnianej biurokracji, podobnie jak דְּבַר־יוֹם (Wj 5,13, por. Wj 5,14, gdzie LXX tłumaczy „pensum" również jako διαθήκη. W Syr 43,10 przełożone jest w LXX jako κρίμα). W Syr 11,20 dotyczy najwyraźniej spełniania Bożych przykazań – więc znów pokrewieństwo z naszym „*Beruf*". Gdy idzie o te wersy Mądrości Syracha, wskażmy na odpowiednie miejsca w znanej książce R. Smenda *Die Weisheit des Jesus Sirach* (Berlin 1906), a w indeksie do niej (Berlin 1907) na słowa; διαθήκη, ἔργον, πόνος. (Jak wiadomo hebrajski tekst Mądrości Syracha zaginął, został jednak odkryty przez Schechtera i po części uzupełniony talmudycznymi cytatami. Luter nie dysponował nim i na j e g o terminologię oba hebrajskie pojęcia nie wywarły ż a d n e g o wpływu; por. niżej o Prz 22,29). W greckim nie występuje w ogóle określenie, które miałoby podobne etyczne zabarwienie jak słowo niemieckie. To, co Luter, w zupełnej zgodzie z naszym dzisiejszym użyciem (zob. niżej), w Syr 11,20 i 21 przekłada jako „pozostań w swym zawodzie", LXX tłumaczy raz jako ἔργον, a drugi raz, w miejscu, jak się zdaje, całkowicie wypaczonym (w hebrajskim oryginale mowa jest o przebłysku Bożej pomocy!), jako πόνος. W starożytności wyrażenie τὰ προσήκοντα stosowane jest powszechnie w ogólnym sensie „obowiązków". W języku stoików słowo κάματος (na co zwrócił mi uwagę swego czasu A. Dieterich) ma niekiedy podobne intelektualne zabarwienie, niewynikające z jego językowej genealogii. Wszystkie inne wyrażenia (jak τάξις itp.) nie są zabarwione etycznie. W łacinie wyraża się to, co my przekładamy jako „zawód": trwałą aktywność człowieka respektującą podział pracy, będącą zarazem dla niego (normalnie) źródłem dochodów i przez to trwałą ekonomiczną podstawą egzystencji, bezbarwnym słowem „*opus*", a także słowami o zabarwieniu przynajmniej zbliżonym do etycznej treści niemieckiego terminu, albo przez *officium* (derywat *opificium*, więc pierwotnie etycznie bezbarwne, później, szczególnie u Seneki, *O dobrodziejstwach*, IV, 18 = zawód), albo przez *munus* – wywodzące się z pańszczyzn dawnej

obywatelskiej gminy, albo w końcu przez *professio*, a słowo to, w tym znaczeniu, pochodzi najpewniej, co charakterystyczne, również z domeny obowiązków prawa publicznego, mianowicie z dawnych deklaracji podatkowych obywateli, później zaś stosowane jest głównie w odniesieniu do „wolnych zawodów" we współczesnym sensie (jak: *professio bene dicendi*), i w tej węższej domenie przyjmuje całościowe znaczenie pod każdym względem bliskie naszemu „*Beruf*" (również w bardziej wewnętrznym sensie tego słowa, jak w zdaniu Cycerona: *non intelligit quid profiteatur*, w znaczeniu: „nie zna swego właściwego powołania") – tyle że odnosi się ono naturalnie wyłącznie do tego świata, bez jakiegokolwiek religijnego zabarwienia. I oczywiście stosuje się to w pełni do słowa „*ars*", w czasach cesarstwa oznaczającego „rzemiosło". Wulgata przekłada owe miejsca Mądrości Syracha raz jako „*opus*", a drugi raz jako „*locus*" (21), co oznaczałoby mniej więcej „pozycję społeczną". Od ascety Hieronima pochodzi dodatek „*mandaturam tuorum*", co słusznie podkreśla Brentano, nie wskazując jednak tu, ani gdzie indziej, że właśnie to jest charakterystyczne dla ascetycznej – przed reformacją pozaświatowej, później wewnątrzświatowej – proweniencji tego pojęcia. Dodajmy, że nie jest pewne, jaki tekst służył Hieronimowi za podstawę, oddziaływanie dawnego liturgicznego znaczenia słowa מְלָאכָה zdaje się niewykluczone. W językach romańskich jedynie hiszpańskie „*vocacion*", w sensie wewnętrznego „powołania" do czegoś, przeniesione z duchownego urzędu, ma zabarwienie odpowiadające po części sensowi słowa niemieckiego, nie jest jednak nigdy używane w odniesieniu do „zawodu" w zewnętrznym sensie. W romańskich przekładach Biblii, hiszpańskie *vocacion*, włoskie *vocazione* i *chiamamento*, w znaczeniu odpowiadającym po części luterańskiej i kalwińskiej terminologii (którą zaraz omówimy), stosowane jest jedynie w przekładzie nowotestamentowego κλῆσις, powołania przez Ewangelię do wiecznego zbawienia, które Wulgata oddaje jako „*vocatio*". (Brentano sądzi w *Die Anfänge*, co osobliwe, że ta okoliczność przywołana przeze mnie do wsparcia mego stanowiska, przemawia za istnieniem pojęcia „zawodu" w jego poreformacyjnym sensie także już wcześniej. Ale o tym nie może być mowy: κλῆσις musiało zostać przetłumaczone jako „*vocatio*" – ale gdzie i kiedy używano go w średniowieczu w naszym dzisiejszym sensie? Fakt tego tłumaczenia i brak wewnątrzświatowego sensu tego słowa, mimo przekładu, stanowią właśnie dowody). Słowem „*chiamamento*" posiłkuje się w ten sposób np. włoski przekład Biblii z XV wieku (przedrukowany w *Collezione di opere inedite e rare*, Bologna 1887), obok słowa „*vocazione*", które znajdujemy w nowoczesnych włoskich przekładach Biblii. Natomiast słowa odnoszące się w językach romańskich do „zawodu" w zewnętrznym, wewnątrzświatowym sensie regularnej aktywności zarobkowej nie mają żadnych religijnych rysów – co uprzytomnił mi materiał leksykalny i życzliwe, wnikliwe pouczenie mego szanownego przyjaciela, profesora Baista (Fryburg) – jeśli nawet, jak te wywodzące się

z *ministerium* lub *officium*, miały pierwotnie pewne etyczne zabarwienie, albo, jak te wywodzące się z *ars*, *professio* i *implicare* (*impiego*), wyzbyte go były od samego początku. Wspomniane tu na początku miejsca Mądrości Syracha, które Luter przekłada jako „*Beruf*", tłumaczone są: po francusku w. 20 *office*, w. 21 *labeur* (przekład kalwiński); po hiszpańsku w. 20 *obra*, w. 21 *lugar* (według Wulgaty), nowe przekłady – „*posto*" (protestanckie). Protestantom w krajach romańskich, skoro byli mniejszością, nie udało się – albo nawet nie próbowali – wywrzeć takiego wpływu na formowanie się języka, jaki mógł wywrzeć Luter na niemiecki, jeszcze w niewielkiej mierze akademicko zracjonalizowany, język urzędowy.

[56] Natomiast w *Augsburger Konfession* pojęcie to rozwinięte jest jedynie częściowo i *implicite*. Jeśli art. XVI (zob. wydanie Koldego, s. 43) poucza: „Bo Ewangelia [...] nie niweczy świeckich rządów, policji i małżeństwa, lecz chce, by człowiek wszystko to zachował jako porządek Boży i objawiał w tych stanach chrześcijańską miłość i rzeczywiście dobre uczynki, k a ż d y w e d l e s w e g o p o w o ł a n i a [*Beruf*]" (w łacińskiej wersji mówi się tylko: *et in talibus ordinationibus exercere caritatem*, ibidem, s. 42), to wywodzona z tego konsekwencja: że należy podporządkować się zwierzchności, objawia, iż „powołanie" ujmuje się tu, przynajmniej w p i e r w s z y m rzędzie, jako o b i e k t y w n y porządek w sensie, jaki ma ono w 1 Kor 7,20. Z kolei art. XXVII mówi (ibidem, s. 83) o „*Beruf*" (w łacińskiej wersji – *in vocatione sua*) jedynie w powiązaniu z zarządzonymi przez Boga stanami: pastorów, zwierzchności, stanem książąt i panów itd., a i o tym po niemiecku jedynie w redakcji *Konkordienbuch*, podczas gdy w pierwszym niemieckim wydaniu nie ma tego zdania.

Jedynie w art. XXVI (ibidem, s. 81), w zdaniu „a umartwienia służyć mają nie temu, żeby dzięki nim zasłużyć na łaskę, ale utrzymaniu zdatności ciała, żeby nie przeszkadzało temu, co rozkazano czynić każdemu w jego powołaniu (w łacińskiej wersji: *juxta vocationem suam*)", używa się tego słowa w sensie przynajmniej w s p ó ł o b e j m u j ą c y m nasze dzisiejsze pojęcie [por. *Konfesja Augsburska z 1530 roku*, w: *Wyznania wiary protestantyzmu*, Kraków 1995, s. 17, 27, 28].

[57] Przed tłumaczeniami Biblii przez Lutra, co objawiają słowniki, a potwierdzili życzliwi koledzy Braune i Hoops, słowo „*Beruf*", holenderskie „*beroep*", angielskie „*calling*", duńskie „*kald*", szwedzkie „*kallelse*", w ż a d n y m z języków, które je dziś zawierają, nie występuje w swym dzisiejszym, ś w i e c k i m znaczeniu. Słowa b r z m i ą c e podobnie do „*Beruf*" w języku średniowysokoniemieckim, średniodolnoniemieckim i średnioniderlandzkim o z n a c z a j ą wszystkie „*Ruf*", w jego dzisiejszym niemieckim znaczeniu, włącznie i z w ł a s z c z a z – w późnym średniowieczu – „*Berufung*" (= powołaniem) kandydata na d u c h o w n ą p r e b e n d ę przez osoby do tego uprawnione – przypadek szczególny, który także w językach skandynawskich podkreślany jest zwykle w słownikach. Luter używa tego słowa czasem w tym

ostatnim sensie. Jednak, jeśli nawet później to specjalne zastosowanie tego słowa przyczyniło się także do przemiany jego znaczenia, to stworzenie nowoczesnego pojęcia „zawodu", również w jezykowym wymiarze, wywodzi się z tłumaczeń Biblii, i to p r o t e s t a n c k i c h, tylko u Taulera (zm. 1361) odnajdujemy jego zaczątki, o których tu jeszcze wspomnimy. W s z y s t k i e języki, na które dominujący wpływ wywierają p r o t e s t a n c k i e przekłady Biblii, wykształciły to słowo, we w s z y s t k i c h, w których wpływ ów nie występuje (np. w romańskich), nie wykształciło się ono, albo nie w jego dzisiejszym znaczeniu.

Luter przekłada dwa, zrazu całkiem odmienne pojęcia jako „*Beruf*". P o p i e r w s z e Pawłową „κλῆσις", w sensie powołania do wiecznego zbawienia przez Boga. Należą tu następujące fragmenty: 1 Kor 1,26; Ef 1,18; 4,1; 4,4; 2 Tes 1,11; Hbr 3,1; 2 P 1,10. We wszystkich tych przypadkach chodzi o c z y s t o religijne pojęcie powołania, jakie dokonało się dzięki Bogu, za pośrednictwem zwiastowanej przez apostołów Ewangelii, a pojęcie κλῆσις nie ma nic wspólnego ze świeckimi „zawodami" w dzisiejszym sensie. Niemieckie Biblie przed Lutrem używają w tym przypadku wyrażenia „*ruffunge*" (wszystkie inkunabuły heidelberskiej biblioteki), a zamiast „powołany przez Boga" spotykamy często „wezwany przez Boga". P o d r u g i e jednak przekłada on – o czym wspomnieliśmy już wcześniej – przytoczone w przypisie 55 słowa Mądrości Syracha, w tłumaczeniu LXX ἐν τῷ ἔργῳ σου παλαιώθητι i καὶ ἔμμενε τῷ πόνῳ σου, jako „w y t r w a j w swoim zawodzie" i „pozostań w swoim zawodzie", zamiast: pozostań przy swojej p r a c y, a późniejsze (autoryzowane) katolickie przekłady Biblii (np. Fleischütza, Fulda 1781) po prostu przejęły jego tłumaczenia (podobnie jak w przypadku wersów Nowego Testamentu). Przekład tego miejsca Mądrości Syracha przez Lutra stanowi, wedle mojej wiedzy, p i e r w s z y przypadek, w którym niemieckie słowo „*Beruf*" zostało użyte zupełnie w jego dzisiejszym, c z y s t o świeckim sensie. (Poprzedzające napomnienie (11,20) – στῆθι ἓν διαθήκῃ σου przekłada jako „pozostań w Słowie Bożym", choć Syr 14,1 i 43,10 ukazują, że – odpowiednio do hebrajskiego wyrażenia קח, którym posłużył się (wedle talmudycznych cytatów) Syrach – διαθήκη miało oznaczać w rzeczy samej coś podobnego do naszego „zawodu", „los" albo „przydzieloną pracę"). Jak już wspominaliśmy wyżej, przedtem w języku niemieckim nie istniało słowo „*Beruf*" w jego późniejszym i dzisiejszym sensie, także – moim zadaniem – w terminologii autorów starszych przekładów Biblii czy kaznodziejów. Niemieckie Biblie przed Lutrem przekładają to miejsce Mądrości Syracha jako „*Werk*". Berthold von Regensburg posiłkował się w kazaniach tam, gdzie my mówilibyśmy o „zawodzie", słowem „praca". Sposób użycia jest więc tu taki sam jak w starożytności. Pierwsze znane mi miejsce, gdzie wprawdzie nie „*Beruf*", ale „*R u f*" (jako przekład κλῆσις) zastosowano w odniesieniu do czysto świeckiej pracy, znajduje się w ładnym kazaniu Taulera o Ef 4,1 [por. J. Tauler, *Kazania*, 65, przeł. W. Szymona, Poznań

1985, s. 496], gdzie o chłopach rozrzucających nawóz mówi się, że postępują lepiej „idąc prostodusznie za swym powołaniem, niż duchowni, którzy nie zważają na swe powołanie". Słowo to w tym sensie nie przeniknęło do świeckiego języka. I mimo to, że język Lutra początkowo (zob. *Werke*, wydanie z Erlangen, t. 51, s. 51) waha się między „*Ruf*" i „*Beruf*", bezpośrednie oddziaływanie Taulera wcale nie jest pewne, choć np. w *Von der Freiheit eines Christenmenschen* spotykamy fragmenty, które mogłyby być reminiscencjami właśnie tego kazania Taulera. Bo Luter zrazu n i e używał tego słowa w czysto ś w i e c k i m znaczeniu jak Tauler (to przeciw Deniflemu, *Luther und Luthertum*, 1903, s. 163).

Oczywiście rada w Mądrości Syracha, abstrahując od ogólnego napomnienia, że należy zawierzyć Bogu, nie zawiera w redakcji LXX żadnego odniesienia do swoiście religijnego w a r t o ś c i o w a n i a świeckiej pracy „zawodowej" (wyrażenie πόνος, trud, w zniekształconym drugim wersie, byłoby raczej przeciwieństwem czegoś takiego, gdyby nie było zniekształcone). To, co mówi Jezus Syrach, odpowiada po prostu napomnieniu psalmisty (Ps 37,3): „mieszkajże na ziemi, a ż y w s i ę s p r a w i e d l i w i e", i objawia to z całkowitą jasnością powiązanie z napomnieniem (w. 21), by nie dać się zaślepić czynami bezbożnych, bo Bóg może łatwo uczynić biednego bogatym. Tylko początkowe napomnienie, by pozostać w חק (w. 20), pokrewne jest w pewnej mierze ewangelicznej κλῆσις, ale właśnie tu (by oddać greckie διαθήκη) Luter n i e posługuje się słowem „*Beruf*". Pomost między owymi dwoma, z pozoru całkiem heterogenicznymi zastosowaniami słowa *Beruf* u Lutra stanowi fragment Pierwszego listu św. Pawła do Koryntian i jego przekład.

U Lutra (w zwykłych nowoczesnych wydaniach) kontekst, w którym znajduje się ten fragment, wygląda następująco: 1 Kor 7,17: „jako każdego powołał Pan, tak niech postępuje [...] (18) Obrzezanym kto powołany jest, niechaj nie wprowadza na się nieobrzezki; a w nieobrzezce kto jest powołany, niech się nie obrzezuje. (19) Obrzezka nic nie jest, także nieobrzezka nic nie jest; ale zachowywanie przykazań Bożych. (20) Każdy w tem powołaniu [*Beruf*], w którem powołany jest, niech zostaje" (ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη – jak powiedział mi tajny radca A. Merx, niewątpliwy hebraizm – Wulgata: *in qua vocatione vocatus est*). (21) „Jesteś powołany niewolnikiem, nie dbajże na to; ale jeśli też możesz być wolnym, raczej wolności używaj. (22) Albowiem kto w Panu powołany jest niewolnikiem, wolny jest w Panu; także też, kto jest powołany wolnym, niewolnikiem jest Chrystusowym. (23) Drogoście kupieni; nie bądźcie niewolnikami ludzkimi. (24) Każdy tedy, jakim jest powołany, bracia! takim niechaj zostaje przed Bogiem". W wersie 29 pojawia się wskazówka, że czas jest „krótki", po czym następują znane, motywowane przez eschatologiczne oczekiwania (w. 31), napomnienia, by mieć żony, jakby się ich nie miało, by kupować, jakby się nie posiadało kupionego itd. W wersie 20, w nawiązaniu do dawniejszych niemieckich przekładów, Luter jeszcze w 1523 r.

w egzegezie tego rozdziału przełożył κλῆσις jako „*Ruf*" (wyd. Erl., t. 51, s. 51) i interpretował jako „s t a n".

W rzeczy samej oczywiste jest, że słowo κλῆσις w tym – i t y l k o w tym – miejscu odpowiada dość dobrze łacińskiemu „*status*" i naszemu „stanowi": stan małżeński, stan niewolnika itd. (Ale z pewnością nie w sensie „zawodu" w dzisiejszym znaczeniu, jak przyjmuje Brentano w *Die Anfänge*, s. 137. Brentano nie przeczytał raczej dokładnie zarówno tego miejsca, jak i tego, co o nim mówię). Słowo to – spokrewnione wedle swego rdzenia z ἐκκλησία, „zwołanym zgromadzeniem" – w przynajmniej przypominającym „stan" znaczeniu występuje w literaturze greckiej, jak daleko sięga materiał leksykalny, wyłącznie w jednym miejscu w pismach Dionizjosa z Halikarnasu, gdzie odpowiada łacińskiej *classis* – słowu zapożyczonemu z greckiego, oznaczającemu „zwołaną", powołaną do wojska klasę obywateli. Teofilaktus (przełom XI i XII wieku) interpretuje 1 Kor 7,20 następująco: ἐν οἵῳ βίῳ καὶ ἐν οἵῳ τ ά γ μ α τ ι καὶ πολιτεύματι ὧν ἐπίστευσεν [„niech pozostają przy takim trybie życia, przy takim uporządkowaniu wzajemnych stosunków i przy takiej władzy, jakie poznali najlepiej" – przeł. Paweł Majewski]. (Na ten fragment zwrócił mi uwagę Deissmann). Także w omawianym tu miejscu κλῆσις n i e odpowiada w każdym razie naszemu dzisiejszemu „zawodowi". Ale Luter, który w eschatologicznie motywowanym napomnieniu, by każdy pozostał w swoim obecnym stanie, przetłumaczył κλῆσις jako „*Beruf*", później, gdy tłumaczył apokryfy, również w tradycjonalistycznie i antychrematystycznie motywowanej radzie Jezusa Syracha, by każdy pozostał przy swym zatrudnieniu, już z racji r z e c z o w e g o p o d o b i e ń s t w a tej rady, przełożył πόνος również jako „*Beruf*". (To jest rozstrzygające i charakterystyczne. W 1 Kor 7,17 κλῆσις n i e występuje, jak już mówiliśmy, w ogóle w sensie „zawodu" – ograniczonej domeny działalności). Tymczasem (czy też równocześnie) w 1530 r. zawarto w *Konfesji Augsburskiej* protestancki dogmat o bezpożyteczności katolickiego przelicytowywania wewnątrzświatowej moralności i zarazem posłużono się zwrotem „każdy wedle swego powołania" (zob. poprzedni przypis). To i owo, właśnie na początku lat trzydziestych, potęgujące się w istotnej mierze cenienie ś w i ę t o ś c i porządku, w który każdy zostaje włączony, będące następstwem jego coraz ściślej precyzującej się wiary w całkiem specjalne Boskie zrządzenia dotyczące nawet szczegółów życia, zarazem jednak wzrastająca skłonność do ujmowania porządków świata jako zgodnych z niezmienną wolą Boga, objawiają się w tym przekładzie Lutra. „*Vocatio*" oznaczała bowiem w tradycyjnej łacinie Boskie powołanie do świętego ż y c i a, zwłaszcza w klasztorze lub w roli duchownego, i to zabarwienie, pod wpływem owego dogmatu, przyjęła dla Lutra wewnątrzświatowa praca „zawodowa". Bo podczas gdy teraz przekłada πόνος i ἔργον u Jezusa Syracha jako „*Beruf*", a wcześniejszą analogią były j e d y n i e m n i s i e (łacińskie) przekłady, to kilka lat przedtem jeszcze w Przypowieściach Salomona (22,29) przetłumaczył hebrajskie מְלָאכָה, stano-

wiące podstawę ἔργον greckiego tekstu Jezusa Syracha, oznaczające zaś pierwotnie – zupełnie tak samo jak niemiecki *Beruf* i nordyckie *kald, kallelse* – szczególnie „zawód" d u c h o w n y, tak samo jak i w innych miejscach (Rdz 39,11), jako „*G e s c h ä f t*" (LXX: ἔργον, Wulgata: *opus*, angielskie Biblie: *business*, i podobnie w nordyckich i wszystkich innych przekładach, jakimi dysponuję). Stworzenie słowa „zawód" w jego dzisiejszym sensie, które się przy tej okazji dokonało, pozostało zrazu wyłącznie l u t e r a ń s k i e. Kalwini uważali apokryfy za niekanoniczne. Dopiero w toku rozwoju, który wysunął zainteresowanie „potwierdzeniem" na plan pierwszy, zaakceptowali oni luterańskie p o j ę c i e zawodu i zaczęli je mocno podkreślać; jednak w pierwszych (romańskich) przekładach nie dysponowali odpowiednim s ł o w e m i nie mieli dość władzy, by stworzyć je w używanym, ustereotypizowanym już języku.

Już w XVI wieku pojęcie „zawodu" w dzisiejszym sensie zyskało prawa obywatelskie w pozakościelnej literaturze. Tłumacze Biblii przed Lutrem przekładali κλῆσις jako „*Berufung*" (jak np. w heidelberskich inkunabułach z 1462–1466, 1485 r.), Eck w ingolstadzkim tłumaczeniu z 1537 r. mówi: „*in dem Ruf, worin er beruft ist*". Późniejsze katolickie tłumaczenia postępują najczęściej wprost za Lutrem. W Anglii w przekładzie Wiklefa (1382) – pierwszym ze wszystkich – występuje tu „*cleping*" (staroangielskie słowo, które później zostało zastąpione zapożyczonym terminem „*calling*") – a zatem, co przez wzgląd na typ etyki lollardów jest z pewnością charakterystyczne, słowo odpowiadające poźniejszej reformacyjnej terminologii – natomiast Tindal w przekładzie z 1534 r. ujmuje tę myśl stanowo: „*in the same s t a t e wherein he was called*", podobnie jak genewska Biblia z 1557 r. Oficjalne Cranmerowskie tłumaczenie z 1539 r. zastąpiło „*state*" przez „*calling*", podczas gdy (katolicka) Biblia z Reims z 1582 r., podobnie jak dworskie anglikańskie Biblie czasów elżbietańskich, powróciła znów, co charakterystyczne, do „*vocation*", w nawiązaniu do Wulgaty. Że w Anglii przekład Biblii Cranmera stał się źródłem purytańskiego pojęcia „*calling*", w sensie zawodu – *trade*, rozpoznał trafnie już Murray w haśle *calling* [najprawdopodobniej chodzi tu o J.A.H. Murraya, wydawcę pierwszego *The Oxford English Dictionary*, 1882-]. Już w połowie XVI wieku *calling* używane jest w tym sensie, już w 1588 r. mówiono o „*unlawful callings*", w 1603 o „*greater callings*" w sensie „wyższych" zawodów itd. (zob. Murray). (Wielce osobliwe jest przedstawienie Brentano – *Die Anfänge*, s. 139 – że w średniowieczu nie przekładano „*vocatio*" jako „*Beruf*", i pojęcie to nie było znane, ponieważ tylko w o l n i mogli poświęcić się „zawodowi", a wtedy – w mieszczańskich zawodach – n i e s p o t y k a ł o się wolnych. Skoro jednak całe społeczne rozczłonkowanie średniowiecznej wytwórczości, w przeciwieństwie do starożytności, opierało się na wolnej pracy i przede wszystkim kupcy byli niemal w całości wolnymi, nie mogę zrozumieć tego twierdzenia).

[58] Por. w odniesieniu do następujących tu rozważań pouczające studium K. Egera, *Die Anschauung Luthers vom Beruf* (Giessen 1900), którego jedyną

może lukę, podobnie jak i u innych autorów teologów, stanowi, jak się zdaje, nie dość jasna analiza pojęcia „*lex naturae*" (zob. także recenzję E. Troeltscha *Dogmengeschichte* R. Seeberga w „Göttingische gelehrte Anzeigen" 1902, a teraz również odpowiednie partie jego *Die Soziallehren*).

[59] Bo gdy Tomasz z Akwinu przedstawia stanowy i zawodowy podział ludzi jako dzieło Boskiej opatrzności, to ma na myśli obiektywny kosmos społeczeństwa. Jednak to, że jednostka zwraca się ku pewnemu określonemu, konkretnemu „zawodowi" (jak my powiedzielibyśmy, Tomasz mówi: *ministerium* lub *officium*), ma swą przyczynę w „*causae naturales*". *Quaest. quodlibetal*. VII art., 17 c.: „*Haec autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quae ita hominum status distribuit* [...], *secundo etiam ex causis naturalibus, ex quibus contingit, quod in diversis hominibus sunt diversae inclinationes ad diversa officia*" [„Ten zaś podział ludzi na różne zawody wywodzi się, po pierwsze, z Bożej opatrzności, która w ten sposób przydziela człowiekowi stan [...], a po drugie z przyczyn naturalnych, które sprawiają, że ludzie mają różne inklinacje do różnych zawodów"]. Zupełnie podobnie np. Pascal, rozważając „zawód", przyjmuje, że to przypadek rozstrzyga o wyborze zawodu (por. o Pascalu: A. Köster, *Die Ethik Pascals*, 1907). Z „organicznych" etyk religijnych tylko najbardziej konsekwentna z nich, indyjska, zajmuje w tej sprawie inne stanowisko. Przeciwieństwo tomistycznego i protestanckiego pojęcia zawodu (także późniejszego pojęcia Lutra, choć poza tym, zwłaszcza przez podkreślanie opatrznościowego momentu, zbliżonego do tego pierwszego) objawia się tu tak wyraźnie, że możemy, póki co, poprzestać na powyższym cytacie, szczególnie że do oceny katolickiego ujęcia wrócimy jeszcze. O Tomaszu zob. T. Maurenbrecher, *Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit*, Leipzig 1898. Dodajmy, że tam, gdzie Luter zdaje się zgadzać z Tomaszem w szczegółach, wynika to raczej z wpływu ogólnej doktryny scholastycznej niż samego Tomasza. Bo wedle świadectw Deniflego, jego znajomość Tomasza była faktycznie, jak się zdaje, niedostateczna (zob. Denifle, *Luther*, s. 501 i Köhler, *Ein Wort zu Denifles Luther*, 1904, s. 25 i nast.).

[60] W *Von der Freiheit eines Christenmenschen* [por. *Rozprawa o wolności chrześcijanina*, przeł. O. Michejda, Cieszyn 1917, s. 21, 42 i nast., 54] Luter odwołuje się zrazu 1) do „podwójnej natury" człowieka w swym ujęciu wewnątrzświatowych obowiązków w sensie *lex naturae* (tu = naturalnego porządku świata), wynikającej z tego, że (wyd. Erl., t. 27, s. 188) człowiek jest faktycznie związany ze swym ciałem i społeczną wspólnotą. 2) W tej sytuacji (s. 196) – i jest to drugie, nawiązujące do pierwszego, uzasadnienie – jeśli jest wierzącym chrześcijaninem, człowiek postanawia odpłacić Bogu za jego wypływającą z czystej miłości decyzję obdarzenia łaską, miłością bliźniego. Z tym bardzo luźnym powiązaniem „wiary" i „miłości" krzyżuje się 3) stare ascetyczne uzasadnienie pracy (s. 190) jako środka

zapewnienia „wewnętrznemu" człowiekowi panowania nad ciałem. 4) Praca jest dlatego – mówi się w nawiązaniu do tego dalej, i tu znów pojawia się idea „*lex naturae*" (tu w sensie naturalnej moralności) w innym zastosowaniu – d ą ż n o ś c i ą właściwą już Adamowi (przed upadkiem), wpojoną mu przez Boga, za którą postępuje, by „podobać się jedynie Bogu". W końcu 5) pojawia się w nawiązaniu do Mt 7,18 i nast. myśl (s. 161 i 199), że zdatna praca w zawodzie stanowi, i musi stanowić, następstwo zrodzonego przez wiarę nowego życia, choć nie wywodzi się jednak z tego rozstrzygającej kalwińskiej idei „potwierdzenia". Natchnienie, w jakim powstawał ten traktat, wyjaśnia posługiwanie się heterogenicznymi elementami pojęciowymi.

[61] „Nie od przychylności rzeźnika, piwowara czy piekarza oczekujemy naszego obiadu, lecz od ich dbałości o własny interes. Zwracamy się nie do ich miłości bliźniego, lecz do egoizmu i nie mówimy im o naszych własnych potrzebach, lecz o ich korzyściach". A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, ks. I, rozdz. 2, przeł. S. Wolff, O. Einfeld, Warszawa 2007, t. I, s. 20.

[62] „*Omnia enim per te operabitur (Deus), mulgebit per te vaccam et servilissima quaeque opera faciet, ac maxima pariter et minima ipsi grata erunt*" [„Wszystko bowiem za twoim pośrednictwem będzie sprawiał (Bóg), będzie doił krowę i wykonywał najniższe prace, bez względu na to, czy są one mniej czy bardziej przyjemne"] – egzegeza Księgi Rodzaju, *Op. lat. exeg.*, Elsperger (wyd.), t. VII, s. 213. Myśl tę odnajdujemy przed Lutrem u Taulera, który duchowne i świeckie „powołanie" uważa za równie wartościowe. Opozycja wobec tomizmu wspólna jest niemieckiej mistyce i Lutrowi. W sformułowaniach wychodzi ona na jaw w tym, że Tomasz – zwłaszcza by móc utrzymać moralną wartość kontemplacji, ale też jako żebrzący mnich – uznał się za zmuszonego do interpretowania zdania Pawła: „kto nie chce pracować, niech też nie je!", w ten sposób, że *lege naturae* nieodzowna praca została narzucona całemu rodzajowi ludzkiemu, lecz nie wszystkim jednostkom. Gradacja w wartościowaniu pracy, od *opera servilia* chłopów w górę, jest powiązana ze swoistym charakterem żebrzących mnichów, z materialnych powodów wybierających na swe siedziby miasta, i obca jest zarówno niemieckim mistykom, jak i Lutrowi, synowi chłopa, którzy, uznając wszystkie zawody za równie wartościowe, podkreślali, że stanowe rozczłonkowanie zgodne jest z wolą Boga. Najistotniejsze fragmenty u Tomasza, zob. Maurenbrecher, *Thomas von Aquinos*, s. 65 i nast.

[63] Dlatego tym bardziej zdumiewające jest to, że niektórzy badacze sądzą, iż takie nowe zjawisko mogło nie pozostawić żadnych śladów w ludzkim d z i a ł a n i u. Wyznaję, że nie rozumiem tego.

[64] „Próżność jest tak zakorzeniona w sercu człowieka, iż żołdak, cham, kuchta, tragarz chełpią się i chcą, aby ich podziwiano". B. Pascal, *Myśli*, 153, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1983, s. 75; por. Köster, *Die Ethik Pascals*, s. 17, s. 136 i nast. O zasadniczym stanowisku Port Royal i jansenizmu

do „zawodu", do którego jeszcze później nawiążemy pokrótce, por. znakomitą pracę dr. Paula Honigsheima, *Die Staats- und Soziallehren der französischen Jansenisten im 17. Jahrhundert* (Heidelberg 1914, część obszerniejszego dzieła o „zwiastunach francuskiego oświecenia", szczególnie s. 138 i nast. wydrukowanej części).

[65] W odniesieniu do Fuggerów sądzi: „że nie byłoby słuszne i Boże, gdyby jeden człowiek za życia mógł zgromadzić w jednym miejscu tak wielki i królewski majątek". Jest to zatem w istocie chłopska nieufność wobec kapitału. Równie moralnie wątpliwe (*Grosser Sermon vom Wucher*, wyd. Erl., t. 20, s. 109) jest dla niego kupno rent, bo jest „nową, sprytnie wymyśloną rzeczą" – a zatem, bo jest dla niego ekonomicznie n i e z r o z u m i a ł e, podobnie jak dla współczesnego duchownego np. handel terminowy.

[66] Przeciwieństwo to trafnie przedstawia H. Levy (w swej książce *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*, Jena 1912). Por. także np. petycję *Levellers* w wojsku Cromwella przeciw monopolom i kompaniom z 1653 r. u S.R. Gardinera, *History of the Commonwealth and Protectorate 1649–1660*, t. II, s. 179. Rządy Lauda dążyły natomiast do „chrześcijańskospołecznej" organizacji gospodarki, zawiadywanej przez króla i Kościół – po której król spodziewał się politycznych i fiskalno-monopolistycznych korzyści. Właśnie przeciw temu kierowała się walka purytanów.

[67] Co przez to rozumiemy, objaśnimy na przykładzie skierowanego do Irlandczyków manifestu Cromwella, który otworzył w styczniu 1650 r. jego wyniszczającą wojnę przeciw nim, a stanowił odpowiedź na manifesty (katolickiego) kleru z Clonmacnoise z 4 i 13 grudnia 1649 r. Zasadnicze zdania brzmią następująco: „*Englishmen had good inheritances*" (w Irlandii) „*which many of them p u r c h a s e d w i t h t h e i r m o n e y* [...] *they had good leases from Irishmen for long time to come, g r e a t s t o c k s t h e r e u p o n, houses and plantations erected a t t h e i r c o s t a n d c h a r g e* [...] *Yon broke the union* [...] *at a time when Ireland was in perfect peace and when through the e x a m p l e o f E n g l i s h i n d u s t r y, t h r o u g h c o m m e r c e a n d t r a f f i c, that which was in the nations hands was better to them than if all Ireland had been in their possession* [...] *I s G o d, w i l l G o d b e w i t h y o u? I am confident he will not*" [„Anglicy mieli dobre dziedziczne majątki, które wielu z nich zakupiło za własne pieniądze [...] mieli dobre długoletnie dzierżawy od Irlandczyków, z wielkim inwentarzem, domami i lasami stworzonymi na ich koszt i pod ich zarządem [...] Tam załamała się unia [...] w czasie, gdy Irlandia cieszyła się absolutnym pokojem, i gdy dzięki przykładowi angielskiego przemysłu, dzięki handlowi i kontaktom, to, co znajdowało się w rękach narodu, było korzystniejsze dla nich, niż gdyby cała Irlandia była w ich posiadaniu [...] Czy Bóg jest, czy będzie z wami? Jestem pewien, że nie"]. Ten manifest, przypominający angielskie artykuły wstępne z czasu wojny burskiej, charak-

terystyczny jest nie dlatego, że uznaje się tu kapitalistyczne „interesy" Anglików za prawną podstawę wojny – to naturalnie mogłoby zostać użyte jako argument równie dobrze w rokowaniach np. między Wenecją i Genuą, dotyczących zasięgu ich sfer interesów na Wschodzie (co – choć ten fakt podkreśliłem – Brentano w osobliwy sposób wykorzystuje przeciwko mnie, w *Die Anfänge*, s. 142). Swoistość tego dokumentu zasadza się na tym, że Cromwell – z najgłębszym subiektywnym przekonaniem, co wie każdy, kto zna jego charakter – wobec samych Irlandczyków, uznaje, powołując się na B o g a, za fundament m o r a l n e g o usprawiedliwienia ich podporządkowania fakt, że angielski k a p i t a ł wychował Irlandczyków do p r a c y. (Manifest ten, oprócz T. Carlyle'a, *Oliver Cromwell's Letters and Speeches*, London 1845, przedrukowany jest we fragmentach i analizowany w pracy S.R. Gardinera, *History of the Commonwealth*, t. I, s. 163 i nast., a jego niemiecki przekład zawiera *Oliver Cromwell* F. Höniga, Berlin 1887–1889).

[68] Nie jest to jeszcze miejsce odpowiednie do szczegółowego roztrząsania tej kwestii. Por. autorów cytowanych w przyp. 70.

[69] Zob. uwagi w ładnej książce A. Jülichera, *Die Gleichnisreden Jesu*, Freiburg 1886–1899, t. II, s. 636, 108 i nast.

[70] W odniesieniu do następujących tu rozważań por. znów przede wszystkim przedstawienie u Egera, *Die Anschauung Luthers*. Już tu wskażmy na ładną, do dziś nie przestarzałą książkę M. Schneckenburgera, *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs*, Güder (wyd.), Stuttgart 1855. (*Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen* C.E. Luthardta, Leipzig 1866, s. 84 pierwszego wydania, którym wyłącznie dysponowałem, nie daje rzeczywistego opisu r o z w o j u). Por. dalej *Lehrbuch der Dogmengeschichte* R. Seeberga, Erlangen 1899, t. II, s. 262. Bezwartościowy jest artykuł *Beruf* w: *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, który zamiast naukowej analizy pojęcia i jego genezy zawiera masę dość powierzchownych uwag o wszystkich możliwych sprawach, kwestii kobiecej itp. Z ekonomicznej literatury o Lutrze wymienimy tu jedynie prace G. Schmollera, *Zur Geschichte der national-ökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformationsperiode*, „Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft" 1860, t. XVI; H. Wiskemanna, *Darstellung der in Deutschland zur Zeit der Reformation herrschenden nationalökonomischen Ansichten*, Leipzig 1861 i F.G. Warda, *Darstellung und Würdigung von Luthers Ansichten vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben*, Jena 1898 (Conrads Abhandlungen, t. XXI). Po części doskonała literatura dotycząca Lutra, jaka ukazała się z okazji rocznicy reformacji, nie przyniosła w t y m szczególnym punkcie, wedle mojej wiedzy, nic zdecydowanie nowego. Porównać naturalnie należy przede wszystkim partie o etyce społecznej Lutra i luteranizmu w *Die Soziallehren* Troeltscha.

[71] Por. interpretację 7 rozdz. Pierwszego listu do Koryntian (1523), wyd. Erl., t. 51, s. 1 i nast. Tu myśl o wolności „wszelkich powołań" przed Bogiem

wykłada Luter w nawiązaniu do tego miejsca tak, że w konsekwencji 1) należy odrzucić wszelkie ludzkie ustanowienia (śluby zakonne, zakaz mieszanych małżeństw itp.); 2) a wypełnianie przyjętych, wewnątrzświatowych zobowiązań wobec bliźniego (przed Bogiem w sobie indyferentnych) uznać za spełnianie przykazania miłości bliźniego. W rzeczywistości w przypadku charakterystycznych wywodów np. na s. 55 i 56 chodzi oczywiście o dualizm *lex naturae* i sprawiedliwości przed Bogiem.

[72] Por. zdanie z *Von Kaufhandlung und Wucher* (1524), które Sombart słusznie wybrał jako motto swego opisu „ducha rzemiosła" (czyli tradycjonalizmu): „Dlatego musisz się nastawić, by w takim handlu dążyć jedynie do zapewnienia sobie znośnego utrzymania, wedle tego obliczyć i podsumować koszty, trud, pracę i ryzyko, a potem określić cenę samego towaru, podwyższyć ją lub obniżyć, żebyś miał z tego zapłatę za tę pracę i trud". Zasada ta została sformułowana w zupełnie tomistycznym duchu.

[73] Już w liście do H. von Sternberga (1530), w którym dedykuje mu egzegezę 117 Psalmu, „stan" (niższej) szlachty zostaje uznany, mimo jego moralnego upadku, za ustanowiony przez Boga (wyd. Erl., t. 40, s. 282). Rozstrzygające znaczenie, jakie dla wykształcenia się tego ujęcia miały niepokoje wywołane przez Münzera, wynika jasno z tego listu (s. 282). Por. także Eger, *Die Anschauung Luthers*, s. 150.

[74] Również w interpretacji (1530) w. 5 i 6 Psalmu 111 (wyd. Erl., t. 40, s. 215, 216) punktem wyjścia jest polemika z przelicytowywaniem świeckiego porządku przez klasztory. Ale teraz *lex naturae* (w przeciwieństwie do pozytywnego prawa fabrykowanego przez cesarzy i prawników) jest wprost tożsama ze „sprawiedliwością Boga": jest ustanowieniem Bożym, obejmującym w szczególności stanowe rozczłonkowanie narodu (s. 215), tyle że podkreśla się z naciskiem równą wartość stanów przed Bogiem.

[75] Którego naucza się szczególnie w pismach *Von Konzilien und Kirchen* (1539) i *Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament* (1545).

[76] Jak bardzo zwłaszcza, tak istotna dla nas, dominująca w kalwinizmie, idea potwierdzenia chrześcijanina w jego pracy zawodowej i sposobie życia pozostaje u Lutra na drugim planie, ukazuje fragment *Von Konzilien und Kirchen* (1539, wyd. Erl., t. 25, s. 376): „Z tych siedmiu głównych znamion" (po których poznaje się prawdziwy Kościół) „bardziej zewnętrzne znaki, przez które rozpoznaje się święty Kościół chrześcijański, stanowi to [...] że nie jesteśmy rozwiązli, pijani, dumni, butni, pyszni, lecz czyści, karni, trzeźwi". Te znaki nie są tak pewne, wedle Lutra, jak „te inne" (czysta nauka, modlitwa itd.) dlatego, że „także niektórzy poganie ćwiczą się w takich uczynkach i czasem zaprawdę wydają się bardziej święci niż chrześcijanie". Sam Kalwin zajmował w tej sprawie, jak to jeszcze rozważymy, niewiele różniące się stanowisko, inaczej niż purytanie. W każdym razie u Lutra chrześcijanin służy Bogu jedynie „*in vocatione*", a nie „*per vocationem*" (Eger, *Die Anschauung Luthers*, s. 117 i nast.). Natomiast

właśnie w przypadku idei p o t w i e r d z e n i a (choć bardziej w jej pietystycznej niż kalwińskiej wersji) znajdujemy jej przynajmniej pojedyncze zaczątki u niemieckich mistyków (por. np. cytowany przez R. Seeberga w *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, s. 195 fragment pism Suzo, również cytowane wcześniej zdania Taulera), choć w czysto psychologicznym wydaniu.

[77] Za wyraz jego ostatecznego stanowiska uznać można niektóre wywody w egzegezie Księgi rodzaju, w *Op. lat. exeg.*, Elsperger (wyd.): t. IV, s. 109: „*Neque haec fuit levis t e n t a t i o, intentum esse suae vocationi et de aliis non esse curiosum* [...] *Paucissimi sunt, qui sua sorte vivant contenti*" (s. 111) „*Nostrum autem est, ut vocanti D e o p a r e a m u s*" (s. 112) „*Regula igitur haec servanda est, ut unusquisque m a n e a t i n s u a v o c a t i o n e e t s u o d o n o c o n t e n t u s v i v a t, de aliis autem non sit curiosus*" [„Niemała to była pokusa, gorliwie zajmować się swym powołaniem i nie być ciekawym innych [...] Nieliczni tylko są zadowoleni ze swego losu (s. 111) My natomiast mamy być posłuszni powołaniu Boga (s. 112) Trzeba zatem trzymać się tej reguły, by każdy trwał w swoim powołaniu i żył zadowolony ze swego daru, i nie był ciekaw innych"]. Odpowiada to w e f e k c i e całkowicie tradycjonalistycznej formule u Tomasza z Akwinu (*Summa theologiae*, IIa IIae, q.118, art. 1): „*Unde necesse est, quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo* [...] *quaerit habere exteriores divitias, prout sunt n e c e s s a r i a e a d v i t a m e j u s s e c u n d u m s u a m c o n d i t i o n e m. Et ideo in excessu hujus mensurae consistit p e c c a t u m, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel aquirere vel retinere, quod pertinet ad avaritiam*" [„Dlatego konieczne jest, żeby dobro człowieka polegało na niewykraczaniu poza tę miarę, jaką stanowi dążenie do zyskania zewnętrznego bogactwa, które jest niezbędne do życia według jego stanu. I dlatego przebranie tej miary stanowi grzech, gdy więc ktoś chce zyskać je czy zachować ponad należną miarę, co prowadzi do chciwości"]. Grzeszność wykraczania poza granice dążności do zarabiania wyznaczane przez własne, zgodne ze stanem, potrzeby, Tomasz uzasadnia odwołując się do *lex naturae*, objawiającej się w c e l u (*ratio*) zewnętrznych dóbr, Luter do Boskiego zrządzenia. O stosunku wiary i zawodu u Lutra zob. jeszcze t. VII, s. 225: „*quando es fidelis, tum placent Deo etiam physica, carnalia, animalia, officia, sive edas, sive bibas, sive vigiles, sive dormias, quae mere corporalia et animalia sunt. T a n t a r e s e s t f i d e s* [...] *Verum est quidem, placere D e o e t i a m i n i m p i i s s e d u l i t a t e m e t i n d u s t r i a m i n o f f i c i o*" (ta a k t y w n o ś ć w życiu zawodowym jest cnotą *l e g e n a t u r a e*) „*Sed obstat incredulitas et vana gloria, ne possint opera sua referre ad gloriam Dei*" (brzmiące podobnie do sformułowań kalwińskich) „*M e r e n t u r igitur etiam impiorum bona opera in hac quidem vita praemia sua*" (opozycja wobec Augustiańskiego „*vita specie virtutum palliata*") „*sed non numerantur, non colliguntur in altero*" [„jeśli wierzysz, wtedy podobają się Bogu także fizyczne, cielesne i właściwe stworzeniu zajęcia, czy jesz, czy pijesz, czy

czuwasz, czy śpisz, które są wyłącznie cielesne i właściwe stworzeniu. Taka jest wiara [...] Prawdą jest, że podoba się Bogu również w bezbożnych skrzętność i pracowitość w zawodzie (...) Lecz gdy stają na przeszkodzie niewiara i próżna chwała, nie mogą uczynków swoich odnosić do chwały Boga (...) Tak więc dobre uczynki bezbożnych w tym świecie znajdują nagrodę (opozycja wobec Augustiańskiego „życie obleczone w cnotę"), lecz nie są uznawane i zaliczane w przyszłym"].

[78] W *Kirchenpostille* (wyd. Erl., t. 10, s. 233, 235, 236) mówi się: „K a ż d y jest powołany w jakimś zawodzie [*Beruf*]". T e g o zawodu (na s. 236 mówi się nawet „rozkazu") ma się trzymać i w nim służyć Bogu. Nie dokonanie, lecz objawiające się w tym p o s ł u s z e ń s t w o podoba się Bogu.

[79] Odpowiada temu fakt – p r z e c i w i e ń s t w o wobec tego, co powiedzieliśmy wyżej o oddziaływaniu pietyzmu na gospodarność robotnic – że współcześni przedsiębiorcy twierdzą czasem, iż np. mocno związani z luterańskim Kościołem chałupnicy myślą d z i ś nierzadko, np. w Westfalii, w bardzo znacznym stopniu w tradycjonalistyczny sposób, z niechęcią odnoszą się do zmian organizacji pracy – także gdy nie chodzi o przejście do systemu fabrycznego – mimo możliwości wyższych zarobków, a uzasadniając to, wskazują na tamten świat, w którym się przecież wszystko wyrówna. Okazuje się, że sam fakt w i ę z i k o ś c i e l n e j i wiary nie ma jeszcze istotnego znaczenia dla całościowego sposobu życia: to o wiele konkretniejsze treści życia religijnego oddziaływały w czasach stawania się kapitalizmu i, w ograniczonej mierze, oddziałują jeszcze dziś.

[80] Por. Tauler, wyd. bazylejskie, s. 161 i nast.

[81] Por. osobliwie nastrojowe kazanie Taulera, ibidem i s. 17, w. 18, 20.

[82] Ponieważ to właśnie stanowi w tym miejscu jedyny cel rozważań odnoszących się do Lutra, zadowolimy się tu tym krótkim, wstępnym szkicem, którego naturalnie nie można uznać za oddający w pełni sprawiedliwość Lutrowi.

[83] [J. Milton, *Raj utracony*, ks. XII, w. 740–747, 814–824, przeł. M. Słomczyński, Kraków 1986, s. 318–320].

[84] Kto podzielałby wizję dziejów *Levellers*, znalazłby się w szczęśliwym położeniu, pozwalającym mu zredukować także te różnice do różnic rasowych: sądzili oni bowiem, że jako reprezentanci Anglosasów bronią swego „*birthright*" przeciw potomkom Wilhelma Zdobywcy i Normanów. Zdumiewające, że jak dotąd nikt jeszcze nie uznał plebejskich „*Roundheads*" za „okrągłe głowy" w antropometrycznym sensie!

[85] W szczególności angielską dumę narodową, następstwo *Magna Charta* i wielkich wojen. Także dziś tak typową ocenę: „*She looks like an English girl*" [„Wygląda jak Angielka"], w obliczu pięknej cudzoziemki, spotkać można już, jak podają przekazy, w XV wieku.

[86] Różnice te naturalnie przetrwały również w Anglii. Zwłaszcza „*squirearchie*" pozostała reprezentantką „*merry old England*" aż do dziś,

a całą epokę od reformacji można traktować jako walkę tych dwóch typów Anglików. W tym punkcie zgadzam się z uwagami M.J. Bonna (we „Frankfurter Zeitung") o ładnej książce G. von Schulze-Gävernitza, *Britischer Imperialismus und englischer Freihandel zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Leipzig 1906. Por. artykuł H. Levy'ego, *Studien über das englische Volk*, „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" 1918–1919, t. XLVI, s. 422–448, 636–690.

[87] Którą właśnie ciągle w osobliwy sposób mi przypisywano – mimo tych i następujących tu, niezmienionych, moim zdaniem, wystarczająco jasnych stwierdzeń.

[88] Zwinglianizmem nie będziemy się tu osobno zajmować, bo po krótkiej fazie, w której jego pozycja była doniosła, jego znaczenie szybko zmalało. „Arminianizm", którego d o g m a t y c z n a swoistość polegała na odrzuceniu dogmatu o predestynacji w jego ortodoksyjnym sformułowaniu, i który odrzucał „wewnątrzświatową ascezę", a ukonstytuował się jako sekta jedynie w Holandii (i w Stanach Zjednoczonych), nie jest dla nas w tym rozdziale istotny, albo też jedynie w negatywnym sensie – jako wyznanie kupieckiego patrycjatu w Holandii (zob. dalej). Jego dogmatyka obowiązywała w Kościele anglikańskim i w większości denominacji metodystycznych. Jego „erastiańskie" nastawienie (czyli uznające suwerenność państwa również w sprawach kościelnych) podzielały jednak w s z y s t k i e czysto politycznie zorientowane instancje, Długi Parlament w Anglii, zupełnie tak samo jak Elżbieta i niderlandzkie Stany Generalne, przede wszystkim Oldenbarneveldta.

[89] O rozwoju pojęcia „purytanizmu", zob. przede wszystkim J.L. Stanford, *Studies and Illustrations of the Great Rebellion*, London 1858, s. 65 i nast. Posługujemy się tu tym wyrażeniem tam, gdzie to w ogóle czynimy, zawsze w sensie, jaki zyskało ono w potocznym języku XVII wieku, obejmującym zorientowane ascetycznie ruchy religijne w Holandii i Anglii, bez zważania na odmienności wizji ustroju Kościoła i dogmatów, a zatem również „independentów", kongregacjonalistów, baptystów, menonitów i kwakrów.

[90] W rozważaniu tych problemów zapominano bardzo często o tej różnicy. Zwłaszcza Sombart, ale też Brentano, cytują stale pisarzy etyków (najczęściej tych, których poznali dzięki moim studiom) jak kodyfikacje reguł życia, bez żadnej próby docieczenia, które z nich wiązano z psychologicznie rzeczywiście skutecznymi, z b a w c z y m i premiami.

[91] Nie muszę specjalnie podkreślać, że szkic ten, o ile porusza się w czysto dogmatycznej domenie, opiera się zawsze na sformułowaniach literatury dotyczącej kościelnych dogmatów i historii, a zatem na przekazach „z drugiej ręki", i przez to nie rości sobie żadnego prawa do „oryginalności". Oczywiście starałem się, w miarę możliwości, zgłębić źródła historii reformacji. Ale ignorowanie przy tym intensywnej i subtelnej pracy teologów wielu dziesiątków lat, zamiast wykorzystywania jej – co jest nieodzowne – jako

p r z e w o d n i k a w rozumieniu źródeł, byłoby objawem znacznej arogancji. Chciałbym mieć nadzieję, że wymuszona koniecznością lapidarność tego szkicu nie doprowadziła do niewłaściwych sformułowań, że uniknąłem przynajmniej merytorycznie poważnych błędów. Coś „nowego" zawierają te rozważania dla wszystkich osób zaznajomionych z najistotniejszą literaturą teologiczną z pewnością jedynie w tej mierze, w jakiej wszystko ogniskuje się tu na doniosłych dla nas punktach, z których pewne, właśnie o rozstrzygającym znaczeniu – jak np. r a c j o n a l n y c h a r a k t e r a s c e z y i jej waga dla nowoczesnego „stylu życia" – z natury rzeczy nie były dostrzegane przez teologów. Nimi, i w ogóle socjologiczną stroną problemu, zajął się, po opublikowaniu tego artykułu, w sposób systematyczny Troeltsch w cytowanym wyżej dziele, a jego *Gerhard und Melanchthon* (1891) i liczne recenzje w „Göttingische gelehrte Anzeigen" zawierały już pewne zwiastuny jego wielkiej pracy. Cytuję, już choćby z powodu braku miejsca, nie wszystko, co wykorzystałem, lecz zawsze j e d y n i e te prace, za którymi postępuje lub do których nawiązuje dana część tekstu. Nierzadko są to właśnie dawniejsi autorzy, jeśli bliskie im były interesujące nas tu punkty widzenia. Całkiem niewystarczające pieniężne wyposażenie niemieckich bibliotek sprawia, że „na prowincji" najdonioślejsze źródła i prace można otrzymać tylko na krótki czas, wypożyczone z Berlina lub innych wielkich bibliotek. Np. Voëta, Baxtera, *Wesleya* L. Tyermana, wszystkich autorów metodystycznych, baptystycznych i kwakrów, oraz w ogóle wielu autorów początków, jakich nie zawiera *Corpus Reformatorum*. W wielu przypadkach odwiedzenie angielskich i, zwłaszcza, amerykańskich bibliotek jest nieodzowne dla w n i k l i w e g o studium. W następującym tu szkicu musiało – ale i mogło – naturalnie w zasadzie wystarczyć to, co było dostępne w Niemczech. W Ameryce od pewnego czasu charakterystyczne, rozmyślne zapieranie się własnej „sekciarskiej" przeszłości przez uniwersytety prowadzi do tego, że biblioteki w niewielkiej mierze, albo nawet wcale nie kupują takiej nowej literatury – jeden z przejawów owej powszechnej tendencji do „sekularyzacji" amerykańskiego życia, która niezadługo zatrze przenoszony przez historyczną tradycję narodowy charakter, i przekształci całkowicie i ostatecznie sens niektórych podstawowych instytucji kraju. Trzeba jeździć na prowincję do ortodoksyjnych, małych collegów sekt.

[92] W następujących tu rozważaniach nie interesują nas z r a z u w żadnej mierze pochodzenie, antecedensy i dzieje rozwoju orientacji ascetycznych – traktujemy jako dane ich intelektualne treści w wykształconej w pełni postaci.

[93] O Kalwinie i kalwinizmie w ogólności, oprócz podstawowej pracy F.W. Kampschultego, *Johann Kalvin. Seine Kirche und sein Staat in Genf*, Leipzig 1869–1899, poucza najlepiej przedstawienie E. Marcka (w jego książce *Gaspard von Coligny. Sein Leben und das Frankreich seiner Zeit*, Stuttgart 1892). Nie zawsze krytyczna i nietendencyjna jest praca D. Campbella *The Puritans in Holland, England and America*, London 1892. Mocno

antykalwińskie i stronnicze są *Studiën over Johannes Kalvijn* A. Piersona, Amsterdam 1880–1891. W odniesieniu do holenderskiego rozwoju należy porównać, oprócz J.L. Motleya, niderlandzkich klasyków, zwłaszcza: G. Groen van Prinsterer, *Handboek der Geschiedenis van het Vaderland*, 1841–1846; *La Hollande et l'influence de Calvin*, 1864; *Le parti antirévolutionnaire et confessionnel dans l'église des Pays-Bas*, 1860 – w odniesieniu do n o w o c z e s n e j Holandii; ponadto przede wszystkim: R.J. Fruin, *Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog*, 1857 i szczególnie J. Naber, *Calvinist of Libertijnsch*, 1884, dalej W.J.F. Nuyens, *Geschiedenis der kerkelijke en politieke geschillen in de Republiek der Vereenigde Provinciën*, Amsterdam 1886–1887, A. Köhler, *Die niederländische reformierte Kirche*, Erlangen 1856; w odniesieniu do XIX wieku, do Francji, oprócz G. von Polenza, *Geschichte des französischen Calvinismus*, Gotha 1857–1869, teraz także: H.M. Baird, *History of the Rise of the Huguenots of France*, New York 1879; w odniesieniu do Anglii, oprócz T. Carlyle'a, T.B. Macaulaya, D. Massona i – *last but not least* – L. von Rankego, dziś przede wszystkim, różne, cytowane dalej, prace Gardinera i Firtha, ponadto np. J.J. Taylora, *A Retrospect of the Religious Life in England*, 1854 i doskonałą książkę H. Weingartena, *Die Revolutionskirchen Englands*, Leipzig 1868, również artykuł Troeltscha, *Moralisten, englische*, w *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (3 wyd., 1903), także, oczywiście, jego *Die Soziallehren* i świetny esej E. Bernsteina, *Kommunistische und demokratisch-sozialistische Strömungen während der englischen Revolution des 17. Jahrhunderts* (w: *Geschichte des Sozialismus*, Stuttgart 1895, t. I, cz. 2, s. 507 i nast.). Najlepsza bibliografia (ponad 7000 pozycji) u H.M. Dextera, *Congregationalism of the Last Three Hundred Years, as Seen in its Literature*, New York 1880 (oczywiście głównie – ale jednak nie wyłącznie – kwestie u s t r o j u Kościoła). Książka ta jest zdecydowanie lepsza od T. Price'a, *The History of Protestant Nonconformity in England*, London 1836–1838, H.S. Skeatsa, *A History of the Free Churches of England 1688–1891*, London 1891 i innych prezentacji. W odniesieniu do Szkocji por. np. K.H. Sack, *Die Kirche von Schottland*, 1844, i literaturę o Johnie Knoxie. W odniesieniu do amerykańskich kolonii na pierwszy plan, spośród licznych opracowań szczegółowych, wysuwa się dzieło J.A. Doyle'a, *The English in America*, London 1882–1907. Dalej: D.W. Howe, *The Puritan Republic of the Massachusetts Bay in New England*, Indianapolis 1899, J. Brown, *The Pilgrim Fathers of New England and their Puritan Successors*, New York 1895. Dalsze cytaty w odpowiednich miejscach. Gdy idzie o odmienność n a u k, to następujące tu opisy zawdzięczają najwięcej cytowanemu już wcześniej cyklowi wykładów Schneckenburgera, *Vergleichende Darstellung*. Podstawowa praca A. Ritschla, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bonn 1870–1874 (3 t., cytowana tu wedle 3 wyd.), objawia w zdecydowanym przemieszaniu historycznego opisu i sądów wartościujących bardzo swoisty charakter autora, który, mimo

wielkiej intelektualnej przenikliwości, nie zawsze daje czytelnikowi całkowitą pewność „obiektywności". Często np. wątpliwe wydawało mi się prawo odrzucenia prezentacji Schneckenburgera, choć w innych sprawach nie poważam się na zajmowanie stanowiska. Ponadto np. to, co z wielkiej różnorodności religijnych myśli i nastrojów, już u samego Lutra, uznaje on za „luterańskie", zdaje się często określone przez sądy wartościujące: jest to bowiem to, co Ritschl uważa za t r w a l e w a r t o ś c i o w e w luteranizmie. Jest to luteranizm, jakim być (wedle Ritschla) p o w i n i e n, a nie zawsze, jakim b y ł. O tym, że dziełami K. Müllera, R. Seeberga itp. posiłkowałem się w c a ł e j pracy, nie muszę chyba szczególnie wspominać. Jeśli w następującej tu części nałożyłem czytelnikowi i s o b i e pokutę w postaci zgubnego rozdęcia przypisów, to rozstrzygająca była w tym konieczność umożliwienia zwłaszcza czytelnikowi n i eteologowi choćby pobieżnej kontroli myśli tego szkicu, również przez wskazanie na pewne nawiązujące do niego, dalsze punkty widzenia.

[94] W odniesieniu do następującego tu szkicu podkreślmy już teraz wyraźnie, że n i e rozważamy w nim osobistych poglądów Kalwina, lecz k a l w i n i z m, i to tylko w t e j p o s t a c i, jaką przybrał w końcu XVI i w XVII wieku na wielkich terytoriach swych dominujących wpływów, które były zarazem nośnikami kapitalistycznej kultury. N i e rozpatrujemy tu póki co Niemiec, bo czysty kalwinizm nie z d o m i n o w a ł w nich wielkich obszarów. „Reformowany" nie jest naturalnie tożsamy z „kalwiński".

[95] Już uzgodniona przez uniwersytet w Cambridge z arcybiskupem Canterbury deklaracja 17 artykułu anglikańskiego wyznania wiary, tzw. artykuły z Lambeth z 1595 r., która (w przeciwieństwie do oficjalnej wersji) pouczała wyraźnie także o predestynacji do śmierci, nie została ratyfikowana przez królową. Na wyraźną predestynację do śmierci (a nie tylko: „dopuszczenie" potępienia, jak chciała złagodzona nauka) kładli zdecydowany nacisk właśnie radykałowie (np. *Hanserd Knollys Confession*).

[96] Teksty cytowanych tu i dalej kalwińskich symboli zawiera tom Karla Müllera, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig 1903. Kolejne cytaty w odpowiednich miejscach.

[97] [Pierwsze zdanie rozdz. 9, nr 3, w oryginale brzmi: „*Man, by his fall into a state of sin, hath wholly lost all ability of will to any spiritual good accompanying salvation*", wedle 5 wyd., London 1717, cytowanego przez Parsonsa w jego przekładzie; por. *Konfesja Westminsterska z 1646 roku*, w: *Wyznania wiary protestantyzmu*, s. 62, 64, 67] Por. *Savoy Declaration* i (amerykańską) *Hanserd Knollys Declaration*. O predestynacjonizmie hugonotów zob. m.in. Polenz, t. I, s. 545 i nast.

[98] O teologii Miltona zob. artykuł R. Eibacha, *John Milton als Theologe*, „Theologische Studien und Kritiken" 1879, t. 52. Powierzchowny jest esej Macaulaya (w: *Critical and Historical Essays*, t. I, 1843, napisany z okazji przekładu przez Sumnera odnalezionej w 1823 r. *De Doctrina Christiana*,

wyd. Tauschnitza, t. 185, s. 1 i nast.). W sprawie wszystkich szczegółów naturalnie, trochę za bardzo schematycznie podzielone, sześciotomowe angielskie główne dzieło D. Massona, *The Life of John Milton*, London 1859–1894, i opierającą się na nim niemiecką biografię Miltona napisaną przez A. Sterna, *Milton und seine Zeit*, 1877–1899. Milton zaczął wcześnie dystansować się od nauki o predestynacji w formie podwójnego dekretu, co doprowadziło go ostatecznie do całkiem wolnego chrześcijaństwa w podeszłym wieku. Przez wzgląd na zerwanie wszystkich łączących go z jego epoką więzi, można go porównywać, w pewnym sensie, z Sebastianem Franckiem. Tyle że Milton był praktyczno-pozytywną, Franck z istoty krytyczną naturą. Milton jest „purytaninem" jedynie w owym szerszym znaczeniu r a c j o n a l n e j orientacji życia w świecie na wolę Boga, która stała się trwałym dziedzictwem kalwinizmu, przejętym przez potomnych. W zupełnie podobnym sensie można by nazwać „purytaninem" Francka. Obu, jako „samotników", nie będziemy tu szczegółowo omawiać.

[99] „*Hic est fidei summus gradus: credere Deum esse clementem, qui tam paucos salvat, – justum, qui sua voluntate nos damnabiles facit*" [„Taki jest najwyższy szczebel wiary: wierzyć, że łaskawy jest Bóg, który tak niewielu zbawia, – sprawiedliwy, który za sprawą swej woli czyni nas godnymi potępienia"] – tak brzmi słynne zdanie z pisma *De servo arbitrio* [por. *O niewolnej woli*, przeł. W. Niemczyk, Warszawa 1977, s. 86].

[100] Zarówno Luter, jak i Kalwin znali właśnie w istocie – zob. uwagi A. Ritschla w *Geschichte des Pietismus* (Bonn 1880–1886) i artykuł *Gott* Köstlina w *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (3 wyd.) – podwójnego Boga: objawionego łaskawego i dobrego Ojca z Nowego Testamentu (bo to on dominuje w pierwszych księgach *Institutio christianae religionis*), a poza nim „*Deus absconditus*", jako arbitralnie władającego despotę. U Lutra Bóg Nowego Testamentu zdecydowanie zachowuje przewagę, ponieważ w coraz większej mierze unikał on r e f l e k s j i o kwestiach metafizycznych jako bezpożytecznych i niebezpiecznych, natomiast u Kalwina idea transcendentnej boskości zyskała władzę nad życiem. W popularnej, późniejszej wersji kalwinizmu nie sposób jej było oczywiście utrzymać, ale to nie Ojciec w niebie Nowego Testamentu zajął jej miejsce, lecz Jehowa Starego Testamentu.

[101] Por. w odniesieniu do następujących tu rozważań: M. Scheibe, *Calvins Prädestinationslehre*, Halle 1897. O kalwińskiej teologii w ogólności: H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Elberfeld 1861.

[102] *Corpus Reformatorum*, t. 77, s. 186 i nast.

[103] Takie przedstawienie kalwińskiego ujęcia nauki, w dość podobnej do tej formie, odnaleźć można np. w J. Hoornbeek, *Theologia practica* (Utrecht 1663), L. II, c. 1: „De praedestinatione" – rozdział ten, co charakterystyczne, następuje b e z p o ś r e d n i o po rozdziale „De Deo". Biblijną podstawą jest u Hoornbeeka głównie pierwszy rozdział Listu do Efezjan. Różnych niekon-

sekwentnych prób łączenia predestynacji i opatrzności Bożej z odpowiedzialnością jednostki i ratowania empirycznej „wolności" woli – które rozpoczęły się wraz z pierwszym zarysem tej nauki u Augustyna – nie musimy tu analizować.

[104] „*The deepest community*" (z Bogiem) „*is found not in institutions or corporations or churches, but in the secrets of a solitary heart*" [„Najgłębszą wspólnotę z Bogiem odnajdujemy nie w instytucjach czy społecznościach, lub Kościołach, lecz w sekretach samotnego serca"] – tak E. Dowden formułuje ten decydujący punkt w swej ładnej książce *Puritan and Anglican* (London 1900, s. 234). To głębokie wewnętrzne osamotnienie jednostki występuje tak samo również u jansenistów z Port Royal, którzy byli predestynacjonistami.

[105] „*Contra qui hujusmodi coetum*" (a mianowicie Kościołem, w którym istnieje czysta nauka, sakramenty i kościelna dyscyplina) „*contemnunt* [...] *salutis suae certi esse non possunt; et qui in illo contemptu perseverat electus non est*" [„Ci, którzy pogardzają takim zgromadzeniem [...] nie mogą być pewni swego zbawienia, a ten, kto w tej pogardzie trwa, nie jest wybranym"], G. Olevian, *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos* (1585), s. 222.

[106] „Mówi się często, że Bóg posłał swojego syna, by zbawić rodzaj ludzki, ale nie taki był jego cel, chciał wydobyć z upadku tylko niektórych [...] i powiadam wam, że Bóg umarł tylko za wybranych" (kazanie wygłoszone w 1609 r. w Broek: H.C. Rogge, *Johannes Uytenbogaert*, 1874–1876, t. II, s. 9. Por. F. Nuyens, *Geschiedenis*, t. II, s. 232). Zawikłane jest także uzasadnienie pośrednictwa Chrystusa w *Hanserd Knollys Confession*. Właściwie wszędzie zakłada się, że Bóg w istocie nie potrzebował tego środka.

[107] O tym procesie, zob. artykuły *Etyka gospodarcza religii światowych* [por. „Notę wydawniczą"]. Już szczególna pozycja staroizraelickiej etyki w porównaniu z pokrewną jej pod względem treści etyką egipską i babilońską, i jej rozwój od epoki proroków, polegały, jak tam się okaże, całkowicie na tym zasadniczym fakcie: odrzuceniu sakramentalnej magii jako drogi zbawienia.

[108] Podobnie, wedle najkonsekwentniejszego ujęcia, chrzest był wiążący jedynie na mocy pozytywnego przepisu, i nie był do zbawienia koniecznie potrzebny. D l a t e g o właśnie ściśle purytańscy szkoccy i angielscy independenci mogli przeforsować zasadę, że nie powinno chrzcić się dzieci osób w oczywisty sposób p o t ę p i o n y c h (np. dzieci pijaków). Dorosłego pragnącego chrztu, ale jeszcze nie „dojrzałego" do komunii, synod w Edam 1586 (art. 32, 1) zalecał ochrzcić tylko wtedy, gdy jego zachowanie było bez zarzutu i objawiał swe pragnienie „bez zabobonu".

[109] Ten negatywny stosunek do „kultury zmysłowej" jest, co wykazał już Dowden w *Puritan and Anglican*, wprost konstytutywnym elementem purytanizmu.

[110] Wyrażenie „indywidualizm" obejmuje absolutnie heterogeniczne elementy. Co oznacza ono t u t a j, stanie się, mam nadzieję, jasne dzięki

dalszym wzmiankom. Luteranizm określano jako „indywidualistyczny" – w innym sensie tego słowa – ponieważ n i e zna ascetycznej reglamentacji życia. Znów w całkowicie odmiennym znaczeniu posługuje się tym słowem np. D. Schäfer, gdy w swej pracy *Zur Beurteilung des Wormser Konkordats* (Berlin 1905) nazywa ś r e d n i o w i e c z e epoką „wybitnych indywidualności", bowiem dla i s t o t n y c h dla historyka zdarzeń irracjonalne momenty miały wtedy taką wagę, jakiej nie mają dziś. Ma rację, ale może także i ci, przeciw którym kierują się jego uwagi, bo obie strony mają na myśli coś zupełnie innego, gdy mówią o „indywidualności" i „indywidualizmie". Genialne formuły Jakoba Burckhardta są dziś po części przestarzałe i gruntowna, zorientowana historycznie analiza tych pojęć byłaby właśnie teraz znów, z naukowego punktu widzenia, bardzo cenna. Naturalnie z jej przeciwieństwem mamy do czynienia wtedy, gdy lekkomyślność skłania pewnych historyków do „definiowania" tego pojęcia w plakatowym stylu, tylko po to, by móc posłużyć się nim jako etykietą pewnej epoki dziejów.

[111] I naturalnie w – nie tak ostrym – przeciwieństwie do późniejszej nauki katolickiej. Natomiast głęboki pesymizm Pascala, którego podstawą jest również nauka o wyborze łaski, ma jansenistyczne źródło, a jego wynikający z tego, uciekający od świata indywidualizm nie jest bynajmniej zgodny z oficjalnym katolickim stanowiskiem. Zob. cytowaną w przyp. 64 pracę Honigsheima o francuskich jansenistach.

[112] Zupełnie tak samo janseniści.

[113] L. Bayly, *Praxis pietatis* (wyd. niemieckie), Leipzig 1724, s. 187. Także P.J. Spener w swych *Theologische Bedenken* (cytowanych tu wedle 3 wyd., Halle 1712) zajmuje podobne stanowisko: rada przyjaciela rzadko wypływa ze zważania na chwałę Boga, najczęściej z cielesnych (niekoniecznie egoistycznych) zamysłów. „*He – the* <*knowing man*> *– is blind in no man's cause, but best sighted in his own. He confines himself to the circle of his own affairs, and thrusts not his fingers in needless fires* [...] *He sees the falseness of it*" (świata) „*and therefore learns to trust himself ever, others so far, as not to be damaged by their disappointment*" [„<Człowiek bywały> nie jest ślepy w żadnej z ludzkich spraw, ale najlepiej widzi swe własne. Ogranicza się do kręgu swych własnych zajęć, i nie wsadza palców między drzwi [...] Widzi fałszywość świata, i dlatego uczy się polegać na sobie zawsze, a na innych tylko w tej mierze, by nie być zniszczonym przez ich niesłowność"] – filozofuje T. Adams (*Works of the English Puritan Divines* [10 t., London 1845–1847, dalej cytowane jako *Works of the Puritan Divines*], s. LI). Bayly (ibidem, s. 176) zaleca dalej, by każdego ranka przed wyjściem z domu wyobrazić sobie, że idzie się do dzikiego, pełnego niebezpieczeństw lasu, i prosić Boga o „płaszcz o s t r o ż n o ś c i i sprawiedliwości". Ten sposób odczuwania przenika po prostu wszystkie ascetyczne denominacje i doprowadził niektórych pietystów wprost do swego rodzaju pustelniczego życia w ramach świata. Nawet Spangenberg w (herrnhuterskiej) *Idea fidei fratrum*

(1779), s. 382, przypomina z naciskiem Jr 17,5: „Przeklęty mąż, który na człowieku polega". By zdać sobie sprawę z osobliwej mizantropii tego ujęcia życia, wziąć pod uwagę należy także choćby wywody Hoornbeeka w *Theologia practica*, I, s. 882, dotyczące obowiązku miłości nieprzyjaciół: „*Denique hoc magis nos ulciscimur, quo proximum, inultum nobis, tradimus ultori Deo* [...] *Quo quis plus se ulciscitur, eo minus in pro ipso agi Deus*" [„Dlatego zemścimy się najlepiej, gdy bliźniego, nie karząc go sami, przekażemy mścicielowi Bogu [...] Im bardziej ktoś sam mści się, tym mniej robi dla niego Bóg"]: „odsunięcie zemsty" podobne do tego, jakie spotykamy w pobabilońskich częściach Starego Testamentu – wyrafinowane wzmocnienie i uwewnętrznienie uczucia zemsty wobec dawnego „oko za oko". O „miłości bliźniego" zob. także dalej przyp. 123.

[114] Oczywiście konfesjonał służył nie tylko temu. Stwierdzenia np. A. Muthmanna, *Psychiatrisch-theologische Grenzfragen* („Zeitschrift für Religionspsychologie" 1907, t. I, z. 2, s. 65), są zbyt proste wobec niezwykle skomplikowanego psychologicznego problemu spowiedzi.

[115] Właśnie ta kombinacja jest tak ważna dla oceny psychologicznych podstaw kalwińskich organizacji społecznych. Fundamentem ich wszystkich są wewnętrznie „indywidualistyczne", „celoworacjonalne" lub „wartościoworacjonalne" motywy. Jednostka nigdy nie włącza się do nich z uczuciowych względów. „Chwała Boga" i własne zbawienie pozostają zawsze ponad „progiem świadomości". To nadaje swoistości społecznych organizacji narodów o purytańskiej przeszłości jeszcze dziś określone, charakterystyczne rysy.

[116] Antyautorytarny zasadniczy ton tej nauki, który w gruncie rzeczy pozbawiał wartości, jako bezcelową, wszelką kościelną i państwową troskę o etykę i zbawienie dusz, prowadził stale na nowo do jej zakazu, np. przez niderlandzkie Stany Generalne. Następstwem było zawsze tworzenie konwentykli (jak po 1614 r.).

[117] [Zob. J. Bunyan, *Wędrówka pielgrzyma*, przeł. J. Prower, Warszawa 1961, s. 36] O Bunyanie por. biografię J.A. Froude'a, *Bunyan*, London 1880, w zbiorze Morleya (English Men of Letters), ponadto (powierzchowny) szkic T.B. Macaulaya, *John Bunyan* (w: *Critical and Miscellaneous Essays*, Philadelphia 1841, t. II, s. 227). Bunyan jest indyferentny wobec wyznaniowych różnic w obrębie kalwinizmu, sam jednak był rygorystycznym kalwińskim baptystą.

[118] [Por. N. Machiavelli, *Historie florenckie*, ks. III, VII, przeł. K. Estreicher, Warszawa-Kraków 1990, s. 148].

[119] Nasuwa się tu wskazanie na bez wątpienia wielką doniosłość kalwińskiej, wypływającej z wymogu „wcielenia się w ciało Chrystusa" (Kalwin, *Institutio*, III, 11, 10), idei, że przyjęcie do odpowiadającej Boskim przepisom wspólnoty jest do zbawienia koniecznie potrzebne, dla społecznego charakteru reformowanego chrześcijaństwa. Z naszego szcze-

gólnego punktu widzenia jednak sedno problemu przedstawia się trochę inaczej. Owa dogmatyczna idea mogłaby się wykształcić także w przypadku czysto instytucjonalnego charakteru Kościoła i, jak wiadomo, rzeczywiście do tego doszło. Nie zawiera ona w sobie psychologicznej siły zdolnej pobudzić inicjatywę tworzenia wspólnot, a tym bardziej nadać jej taki impet, jaki charakteryzował kalwinizm. Jego tendencja do tworzenia wspólnot oddziaływała właśnie także poza nakazanymi przez Boga schematami kościelnych gmin, w „świecie". Rozstrzygająca jest tu właśnie wiara, że chrześcijanin działając „*in majorem Dei gloriam*" potwierdza (zob. niżej) swój stan łaski, a zdecydowane odrzucanie ze wzgardą ubóstwiania stworzenia i wszelkiego trzymania się osobistych stosunków z ludźmi musiało niedostrzegalnie kierować tę energię na tory rzeczowego (bezosobowego) działania. Chrześcijanin, któremu leży na sercu potwierdzenie własnego stanu łaski, stara się urzeczywistnić cele Boga, a one mogą być wyłącznie bezosobowe. Każdy czysto uczuciowy – więc nieuwarunkowany racjonalnie – osobisty stosunek człowieka do człowieka nasuwa właśnie w purytańskiej, jak i w każdej ascetycznej etyce z łatwością podejrzenie, że jest ubóstwianiem stworzenia. W przypadku przyjaźni objawia to wyraźnie – oprócz tego, co powiedzieliśmy już wcześniej – np. następujące ostrzeżenie: „*It is an irrational act and not fit for a rational creature to love any one farther than reason will allow us* [...] *It very often taketh up mens minds so as to hinder their love of God*" [„Irracjonalnym aktem i nieprzystojącym racjonalnej istocie jest kochanie kogoś bardziej, niż pozwala nam rozum [...] Bardzo często zawłada ono ludzkimi umysłami tak, że stanowi przeszkodę w ich miłości Boga"]. R. Baxter, *A Christian Directory*, IV, s. 253. Takie argumenty będziemy spotykać stale. Kalwina rozpala myśl, że Bóg, kształtując świat, także porządek społeczny, musiał chcieć jako środka gloryfikacji swej chwały tego, co z rzeczowego punktu widzenia celowe; nie stworzenia ze względu na nie samo, lecz porządku stworzenia podlegającego jego woli. Wyzwolona przez naukę o wyborze łaski żądza czynu świętego przybiera dlatego postać dążenia do racjonalizacji świata. Zwłaszcza także myśl, że „publiczne" korzyści, czy też „*the good of the many*", jak formułuje to Baxter (ibidem, IV, s. 262, odwołując się do nieco nagiętego cytatu z Rz 9,3), zupełnie w sensie późniejszego liberalnego racjonalizmu, przedkładać należy nad wszelkie „osobiste" czy „prywatne" dobro jednostek, wynikała – choć nie była nowa – dla purytanizmu z odrzucenia ubóstwiania stworzenia. Tradycyjne amerykańskie odrzucanie ze wzgardą osobistych usług powiązane jest, oprócz innych istotnych racji wypływających z „demokratycznych" odczuć, mimo wszystko (w pośredni sposób) z pewnością także z ową tradycją. Również jednak relatywnie znaczna odporność niegdyś purytańskich narodów na cezaryzm i w ogóle wewnętrznie swobodniejsza, z jednej strony, bardziej skłonna do „tolerowania" wielkich, z drugiej strony jednak odrzucająca wszelką histeryczną miłość do nich i naiwną ideę, że „wdzięcz-

ność" może zobowiązywać kogoś do politycznego podporządkowania, postawa Anglików wobec ich wielkich mężów stanu – wobec tego, czego my, pozytywnie i negatywnie, doświadczyliśmy z tego w Niemczech po 1878 r. O grzeszności wiary w autorytety – która jest dopuszczalna jedynie w bezosobowej, zorientowanej na treść Pisma postaci; a także nadmiernego szanowania nawet najbardziej świętych i wybitnych ludzi – bo może to ewentualnie szkodzić posłuszeństwu wobec B o g a: zob. Baxter, ibidem (2 wyd., 1678), I, s. 56. Problem, co oznaczało politycznie odrzucenie „ubóstwiania stworzenia" i zasada, że, zrazu w Kościele, w końcu jednak w całym życiu „panować" ma jedynie Bóg, nie należy do tego kontekstu.

[120] O stosunku dogmatycznych i psychologiczno-praktycznych „konsekwencji" będzie jeszcze często mowa. Nie musimy chyba dodawać, że nie są one tożsame.

[121] „Społeczna" naturalnie bez jakiejkolwiek przymieszki nowoczesnego sensu tego słowa, wyłącznie w znaczeniu aktywności w ramach organizacji politycznych, kościelnych i innych wspólnot.

[122] Dobre uczynki mające j a k i k o l w i e k inny cel, niż chwałę B o g a, są g r z e s z n e: *Hanserd Knollys Confession*, rozdz. XVI.

[123] Co oznacza taka „bezosobowość", uwarunkowana przez wyłączne odniesienie życia do Boga, „miłości bliźniego" we własnej domenie życia wspólnot religijnych, można uprzytomnić sobie całkiem dobrze na przykładzie postępowania China Inland Mission, a także International Missionaries Alliance (zob. w tej sprawie Warneck, *Geschichte der protestantischen Mission*, 5 wyd., 1899, s. 99, 111). Z wielkim nakładem kosztów wyposażono liczne zastępy misjonarzy, np. około tysiąca dla samych Chin, by jako wędrowni kaznodzieje „oferowali", w dosłownym sensie tego słowa, Ewangelię wszystkim poganom, bo nakazał to Chrystus i uzależnił od tego swą paruzję. Czy ci, którym oferowane są te kazania, zostaną pozyskani dla chrześcijaństwa i zatem obejmie ich zbawienie, czy sami potrafią z r o z u m i e ć już choćby język misjonarza, nawet i tylko gramatycznie – wszystko to jest zasadniczo wyłącznie kwestią drugorzędną i sprawą Boga, który o tym sam decyduje. Hudson Taylor sądzi (zob. ibidem), że w Chinach żyje około 50 milionów rodzin. Tysiąc misjonarzy mógłby „dotrzeć" w ciągu dnia (!) do 50 tysięcy rodzin i w ten sposób Ewangelia mogłaby zostać „zaoferowana" w ciągu tysiąca dni, czy też mniej niż trzech lat, wszystkim Chińczykom. Jest to dokładnie ten schemat, wedle którego kalwinizm troszczył się np. o kościelną dyscyplinę: celem było n i e zbawienie dusz cenzurowanych – które było wyłącznie sprawą Boga (a w praktyce: sprawą samych zainteresowanych) i na które przecież w żaden sposób nie mogły mieć wpływu kościelne środki dyscyplinarne – lecz pomnażanie chwały Boga. Za owe dokonania nowoczesnych misji nie jest odpowiedzialny kalwinizm jako taki, bo mają one międzywyznaniową podstawę. (Sam Kalwin odrzuca obowiązek misji wśród pogan, bo rozszerzanie się Kościoła jest „*unius Dei opus*" [„sprawą samego

Boga"]). Ale jednak wywodzą się one w oczywisty sposób z przepajającego etykę purytańską kręgu przedstawień, wedle którego czyni się dość na rzecz miłości bliźniego, gdy przestrzega się przykazań B o g a dla jego chwały. Przez to oddaje się bliźniemu, co mu się należy, a wszystko inne jest sprawą samego Boga. „Ludzkość" stosunków z „bliźnimi", by tak rzec, obumarła. Objawia się to w najrozmaitszych sytuacjach. Na przykład – przytoczmy tu jeden taki rudyment owej atmosfery życia – w domenie pod pewnymi względami słusznie chwalonego reformowanego miłosierdzia: amsterdamskie sieroty, ubrane jeszcze w XX wieku w czarno-czerwone lub czerwono-zielone surduty i spodnie – przypominające stroje błaznów – i prowadzone paradnie do kościoła, stanowiły w odczuciach przeszłości z pewnością wielce budujące przedstawienie, i służyły właśnie w tej mierze chwale Boga, w jakiej musiały obrażać wszelkie osobiste i „ludzkie" uczucia. I tak się rzeczy miały – jak się jeszcze przekonamy – aż do szczegółów prywatnej aktywności zawodowej. Naturalnie wszystko to odnosi się wyłącznie do pewnej t e n d e n c j i i później sami będziemy musieli poczynić tu pewne uściślenia. Ale skoro była to – i to bardzo istotna – tendencja tej ascetycznej religijności, musieliśmy na nią tu wskazać.

[124] Pod tymi wszystkimi względami zupełnie inne jest stanowisko predestynacyjnie zdeterminowanej etyki Port Royal, będące następstwem jej mistycznego i p o z a ś w i a t o w e g o, w tej mierze zatem: katolickiego, zorientowania (zob. Honigsheim, *Die Staats- und Soziallehren*).

[125] K.B. Hundeshagen (*Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, insbesondere des Protestantismus*, Wiesbaden 1864, I, s. 37) reprezentuje – od tego czasu często pojawiający się – punkt widzenia, że dogmat o predestynacji był nauką teologów, a nie ludu. Jest to jednak słuszne tylko wtedy, gdy pojęcie „lud" identyfikujemy z m a s a m i pozbawionych wykształcenia, niższych warstw. A i wtedy trafne jest jedynie w ograniczonej mierze. A. Köhler, *Die niederländische*, stwierdził, że w latach czterdziestych XIX wieku właśnie nastawienie „mas" (czyli drobnomieszczaństwa w Holandii) było ściśle predestynacyjne: każdy, kto negował podwójny dekret, uznawany był za heretyka i odrzuconego. Jego samego pytano o m o m e n t jego (predestynacyjnie ujmowanych) ponownych narodzin. Separacja da Costy i de Kocka była współwarunkowana również przez to. Nie tylko Cromwell – którego już Zeller (*Das theologische System Zwinglis*, 1853, s. 17) uznał za paradygmat ukazujący oddziaływanie tego dogmatu – lecz także wszyscy jego święci wiedzieli doskonale, o co tu chodziło, i dotyczące tej nauki kanony synodów w Dordrechcie i Westminsterze stały się sprawami całego narodu w wielkim stylu. Cromwellowscy *tryers* i *ejectors* dopuszczali jedynie predestynacjonistów, a Baxter (*Life*, I, s. 72), choć ich przeciwnik, ocenia ich wpływ na jakość kleru jako znaczny. Możliwość, że nauka ta była niejasna dla reformowanych pietystów, uczestników angielskich i niderlandzkich konwentykli, jest całkiem wykluczona, bo to właśnie o n a gromadziła ich

razem, by poszukiwać *certitudo salutis*. Co oznaczała, i czego nie oznaczała predestynacja jako nauka t e o l o g ó w, może objawić kościelnie ortodoksyjny katolicyzm, dla którego jako ezoteryczna nauka i w niekonsekwentnej formie nie była w żadnym razie obca. (Rozstrzygający przy tym był fakt, że pogląd: j e d n o s t k a ma się u w a ż a ć za wybraną i potwierdzić się, był stale odrzucany. Por. naukę katolicką np. u A. van Wycka, *Tract. de praedestinatione*, Cöln 1708. W jakiej mierze wiara w predestynację Pascala była ortodoksyjna – tego nie będziemy tu analizować). Hundeshagen, któremu nauka ta nie jest sympatyczna, czerpie swe przykłady w oczywisty sposób głównie ze stosunków niemieckich. Podstawą tej jego antypatii jest wywiedzione dedukcyjnie twierdzenie, że musi ona prowadzić do moralnego fatalizmu i antynomianizmu. Twierdzenie to obalił już Zeller (ibidem). Z drugiej strony nie sposób zaprzeczyć, że taka przemiana była m o ż l i w a – mówią o niej Melanchton i Wesley; charakterystyczne jest jednak to, że w obu przypadkach chodziło o kombinację z u c z u c i o w ą religijnością „wiary". Dla niej, skoro nie znała idei racjonalnego p o t w i e r d z e n i a, następstwo to rzeczywiście należało do istoty rzeczy. W i s l a m i e wystąpiły fatalistyczne konsekwencje. Ale dlaczego? Bo islamskie przeznaczenie było p r e d e t e r m i n i s t y c z n e, a nie predestynacyjne, odniesione do losów w t y m ś w i e c i e, a nie do zbawienia w t a m t y m ś w i e c i e, bo w istocie to, co etycznie rozstrzygające: „potwierdzenie" się jako predestynowanego, w islamie nie odgrywało żadnej roli, i dlatego mogła z niego wynikać jedynie nieustraszoność w o j o w n i k a (jak w przypadku „mojry"), ale nie konsekwencje tyczące m e t o d y k i życia, dla których brak było przecież religijnej „premii". Zob. (heidelberską) teologiczną dysertację F. Ullricha, *Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum*, Heidelberg 1912). Osłabienia tej nauki, jakie niosła ze sobą praktyka – np. Baxter – nie dotykały jej istoty dopóty, dopóki nie naruszano idei wyboru Boga odnoszącego się do k o n k r e t n e j, p o j e d y n c z e j jednostki i poddania jej p r ó b i e. Przede wszystkim w końcu jednak nauka ta była punktem wyjścia dla wszystkich wielkich postaci purytanizmu (w najszerszym sensie tego słowa) i jej mroczna powaga wpłynęła na ich młodzieńczy rozwój: zarówno Miltona, jak i – oczywiście z biegiem lat w słabnącej mierze – Baxtera, a jeszcze później bardzo wolnomyślicielskiego Franklina. Jej późniejsza emancypacja spod rygorystycznej interpretacji odpowiada w szczegółach kierunkowi rozwoju również całego tego religijnego ruchu. W s z y s t k i e wielkie kościelne *revivals*, przynajmniej w Holandii, a większość z nich także w Anglii, nawiązywały jednak zawsze znów właśnie do niej.

[126] Co w tak przemożny sposób określa znów jeszcze zasadniczy nastrój *Wędrówki pielgrzyma* Bunyana.

[127] Już to p y t a n i e nie było dla luteranina epigońskiej epoki, także abstrahując od dogmatu o predestynacji, tak istotne jak dla kalwina, nie dlatego, że w mniejszej mierze interesował się zbawieniem swej duszy, lecz

dlatego, że w procesie rozwoju luterańskiego Kościoła na pierwszy plan wysunął się charakter Kościoła jako instytucji zbawczej, a jednostka traktowała siebie jako obiekt jego zabiegów i czuła się w nim bezpieczna. To dopiero pietyzm – co charakterystyczne – wskrzesił także w luteranizmie ten problem. Jednak problem samej *certitudo salutis* był w każdej niesakramentalnej religii zbawienia – bez względu na to czy był to buddyzm, dżinizm, czy cokolwiek innego – po prostu centralny, i nie wolno o tym zapominać. Z tego źródła wypływały wszystkie psychologiczne pobudki o czysto religijnym charakterze.

[128] To mówi się wyraźnie w liście do Bucera, *Corpus Reformatorum*, t. 29, s. 883 i nast. Por. też znów Scheibe, *Calvins Prädestinationslehre*, s. 30.

[129] Dlatego też *Konfesja Westminsterska* obiecuje (18, 2) wybranym nieomylną pewność łaski, choć mimo wszystkich naszych dokonań pozostajemy „nieużytecznymi sługami" (16, 5), a walka ze złem trwa przez całe życie (18, 3) [por. s. 71, 72]. Tyle że również wybrany musi często zmagać się długo, by uzyskać pewność, jaką daje świadomość spełniania obowiązków, pewność, której wierzący nigdy nie zostanie całkiem pozbawiony.

[130] Autentyczna kalwińska nauka wskazywała na wiarę i świadomość wspólnoty z Bogiem w sakramentach i wspominała o „innych owocach ducha" jedynie obok nich. Zob. odpowiednie fragmenty u Heppego, *Die Dogmatik*, s. 425. Sam Kalwin odrzucał z wielkim naciskiem uczynki jako wyróżniki wartości w oczach Boga (*Institutio*, III, 2, 37, 38), choć uznawał je, jak luteranie, za owoce wiary. Zwrot w praktyce ku potwierdzaniu wiary w uczynkach, charakteryzujący właśnie ascezę, idzie ręka w rękę ze stopniowym przekształcaniem nauki Kalwina, wedle której (jak u Lutra) to w pierwszym rzędzie czysta nauka i sakramenty wyróżniają prawdziwy Kościół, aż do uznania „dyscypliny" za wyróżnik równy im obu. Rozwój ten można prześledzić np. u Heppego (ibidem, s. 194–195), także w sposobie, w jaki zyskiwano członkostwo w gminie już w końcu XVI wieku w Niderlandach (wyraźne, opierające się na umowie podporządkowanie się dyscyplinie jako warunek centralny).

[131] Zob. np. Olevian, *De substantia*, s. 257. Heidegger, *Corpus Theologiae*, XXIV, s. 87 i nast. i inne miejsca u Heppego, ibidem, s. 425.

[132] Zob. m.in. uwagi Schneckenburgera, *Vergleichende Darstellung*, s. 48.

[133] U Baxtera np. występuje znów rozróżnienie „*mortal*" i „*venial sin*" – zupełnie na katolicką modłę. Pierwszy jest oznaką braku, lub braku urzeczywistnienia, stanu łaski i jedynie „konwersja" całego człowieka może dać wtedy gwarancję jego posiadania. Drugi nie jest nie do pogodzenia ze stanem łaski.

[134] Tak – w różnych wariantach – u Baxtera, Bayly'ego, Sedgwicka, Hoornbeeka. Zob. także przykłady u Schneckenburgera, *Vergleichende Darstellung*, s. 262.

[135] Ujęcie „stanu łaski" jako swego rodzaju stanowej cechy (np. wyróżniającej stan ascetów w dawnym Kościele) występuje często, m.in. jeszcze u W. Schortinghuisa, *Het innige Christendom* (1740) – w piśmie zakazanym przez Stany Generalne!

[136] Jak – co rozważymy później – w licznych fragmentach *Christian Directory* Baxtera i w jego zakończeniu. To zalecanie pracy zawodowej, by nie dopuścić do strachu wywoływanego przez własną moralną niedoskonałość, przypomina Pascalowską interpretację żądzy pieniędzy i zawodowej ascezy jako środka wynalezionego po to, by złudzeniami osłaniać swą własną moralną nicość. U niego właśnie wiara w predestynację wraz z przekonaniem o wynikającej z grzechu pierworodnego nicości wszelkiego stworzenia służyć mają wyłącznie odrzuceniu świata i zaleceniu kontemplacji, jako jedynego środka odciążenia od brzemienia grzechów i zyskania pewności zbawienia. Przenikliwe uwagi o ortodoksyjnie katolickiej i jansenistycznej formie pojęcia zawodu znajdujemy u dr. Paula Honigsheima, w jego cytowanej już dysertacji (części większej pracy, która, miejmy nadzieję, będzie kontynuowana). U jansenistów nie znajdujemy śladu powiązania pewności zbawienia z działaniem w świecie. Ich koncepcja „zawodu", w jeszcze większej mierze niż luterańska i nawet autentycznie katolicka, polega całkowicie na poddawaniu się danej sytuacji życiowej, nakazywanym nie tylko, jak w katolicyzmie, przez porządek społeczny, lecz także przez głos własnego sumienia (Honigsheim, *Die Staats- und Soziallehren*, s. 139 i nast.).

[137] Do jego punktu widzenia nawiązuje także bardzo przejrzysty szkic P. Lobsteina, *Zum evangelischen Lebensideal in seiner lutherischen und reformierten Ausprägung*, w: *Theologische Abhandlungen für H. Holtzmann*, Tübingen 1902, który również zestawić należy z następującymi tu rozważaniami. Zarzucano mu zbyt mocne podkreślanie lejtmotywu *certitudo salutis*. Tyle że należy tu właśnie odróżniać teologię Kalwina od kalwinizmu i teologiczny system od duszpasterskich potrzeb. Pytanie „jak mogę stać się pewny mojego zbawienia?" stanowiło punkt wyjścia wszystkich ruchów religijnych, które objęły szersze warstwy. Odgrywa ono, jak już mówiliśmy, nie tylko w tym przypadku, lecz w ogóle w dziejach religii, np. również indyjskiej, centralną rolę. Bo i czyż mogłoby być inaczej?

[138] Jednak nie sposób zaprzeczyć, że pojęcie to wykształciło się w pełni dopiero (Praetorius, Nicolai, Meisner) w późnoluterańskiej epoce. (Występuje ono także u Johannesa Gerharda, i to całkowicie w rozważanym tu sensie). Dlatego Ritschl w czwartej księdze swej *Geschichte des Pietismus* (t. II, s. 3 i nast.) uznaje wprowadzenie tego pojęcia do religijności luterańskiej za odrodzenie czy też przejęcie pobożności katolickiej. Nie zaprzecza (s. 10), że problem indywidualnej pewności zbawienia u Lutra i u katolickich mistyków był taki sam, sądzi jednak, że jego rozwiązanie po obu stronach było diametralnie przeciwne. W tej sprawie oczywiście nie powinienem zdawać się na własny sąd. Że atmosfera, jaką oddycha *Von der*

Freiheit eines Christenmenschen, różna jest, z jednej strony, od słodkich igraszek z „kochanym Jezuskiem" w późniejszej literaturze, a z drugiej – od religijnego nastroju Taulera, odczuwa każdy. I podobnie trwanie mistyczno-magicznego elementu w luterańskiej nauce o komunii ma z pewnością inne religijne motywy niż owa „bernardyńska" pobożność – „nastrój Pieśni nad pieśniami" – do której odwołuje się stale Ritschl jako źródła kultywowania „narzeczeńskiego" obcowania z Chrystusem. Czy jednak m.in. także owa nauka o komunii nie u ł a t w i ł a aby odrodzenia mistycznej, nastrojowej religijności? Ponadto, stwierdźmy to już tutaj, wcale nie jest prawdą (ibidem, s. 11), że wolność mistyka polegała po prostu na w y c o f a n i u się ze świata. Zwłaszcza Tauler, w bardzo interesujących z punktu widzenia psychologii religii wywodach, uznał za p r a k t y c z n y efekt owych nocnych kontemplacji, które zaleca m.in. w przypadku bezsenności, p o r z ą d e k, jaki przez to zyskuje myślenie również o pracy zawodowej w świecie: „Tylko przez to" (przez mistyczne zjednoczenie się z Bogiem w nocy, przed snem) „r o z u m o c z y s z c z a s i ę, a m ó z g w z m a c n i a, usposobienie człowieka przez cały dzień staje się tym bardziej spokojne i Boże dzięki wewnętrznemu ćwiczeniu, w którym zaprawdę zjednoczył się z Bogiem: wtedy wszystkie jego uczynki zyskują p o r z ą d e k. I dlatego, gdy człowiek przygotował się tak do swego dzieła i nakierował się na c n o t ę, to gdy przyjdzie je urzeczywistnić, jego uczynki staną się c n o t l i w e i B o ż e" [por. *Kazania*, 80 (Ps 36,5), s. 592]. Okazuje się w każdym razie, i wrócimy do tego jeszcze, że mistyczna kontemplacja i racjonalna praca zawodowa jako takie n i e w y k l u c z a j ą się wzajemnie. Z sytuacją przeciwną mamy do czynienia dopiero wtedy, gdy religijność przybiera wprost histeryczny charakter, co nie dotyczy ani wszystkich mistyków, ani tym bardziej wszystkich pietystów.

[139] Por. *Wprowadzenie* do następujących tu artykułów *Etyka gospodarcza religii światowych* [por. także *Dygresja: Teoria stopni i kierunków religijnego odrzucenia świata*, zob. „Notę wydawniczą"].

[140] W tym założeniu kalwinizm styka się z oficjalnym katolicyzmem. Jednak dla katolików wynikała z tego konieczność sakramentu pokuty, dla reformowanych – praktycznego p o t w i e r d z e n i a przez działanie w świecie.

[141] Zob. np. już u T. Bezy: (*De praedestinationis doctrina et vero usu tractatio* […] *ex* […] *praelectionibus in nonum Epistolae ad Romanos caput, a Raphaele Eglino* […] *excerpta*, Genevae 1582, s. 133) „*sicut ex operibus vere bonis ad sanctificationis donum, a sanctificatione ad fidem* [...] *ascendimus: ita ex certis illis effectis non quamvis vocationem, sed efficacem illam, et ex hac vocatione electionem et ex electione donum praedestinationis in Christo tam firmam quam immotus est Dei thronus certissima connexione effectorum et causarum colligimus*" [„tak więc od naprawdę dobrych uczynków przechodzimy do daru uświęcenia, od uświęcenia do wiary: wnioskujemy z tych pewnych skutków nie tylko o powołaniu, lecz o jego skuteczności,

a z tego powołania o wybraniu, a z wybrania o darze predestynacji w Chrystusie tak pewnej jak niewzruszony jest tron Boga, dzięki niezawodnemu związkowi skutków i przyczyn"]. Tylko w odniesieniu do znaków o d r z u c e n i a, skoro chodzi o o s t a t e c z n y stan, należy być ostrożnym. (Tu inaczej myślał dopiero purytanizm). Por. ponadto obszerne rozważania Schneckenburgera (*Vergleichende Darstellung*), który cytuje oczywiście jedynie ograniczoną kategorię dzieł. W całej purytańskiej literaturze rys ten występuje stale. „*It will not be said: did you believe? – but: were you Doers, or Talkers only?*" [*Wędrówka pielgrzyma*: „Nie powie im Pan w owym dniu <Czy wierzyliście?> ale <Czy byliście czynicielami, czy też tylko gadułami?>, s. 135] – pisze Bunyan. Wiara jest wedle Baxtera (*The Saints' Everlasting Rest*, rozdz. XII), który wyznaje najłagodniejszą formę predestynacji, podporządkowaniem się Chrystusowi całym sercem i c z y n e m. „*Do what you are able first, and then complain of God for denying you grace if y o u h a v e c a u s e*" [„Najpierw uczyń to, do czego jesteś zdolny, a potem skarż się na Boga, że odmówił ci łaski, jeśli masz powód"] – odpowiadał na zarzut, że wola jest niewolna i tylko Bóg odbiera zdolność uświęcania (*Works of the Puritan Divines*, t. IV, s. 155). Egzaminowanie Fullera (historyka Kościoła) ograniczyło się do pytania o praktyczne potwierdzenie i autoświadectwa jego stanu łaski w zachowaniu. Nie inaczej rzeczy się mają u Howe'a w cytowanym dalej fragmencie. Samo przejrzenie *Works of the Puritan Divines* dostarcza stale to nowych dowodów. Nierzadko „nawrócenie się" na p u r y t a n i z m było wprost następstwem lektury k a t o l i c k i c h pism ascetycznych – w przypadku Baxtera jezuickiego traktatu. Koncepcje te nie były wobec nauki Kalwina całkowitą nowością (zob. *Institutio*, c. I, w wyd. oryginalnym z 1536 r., s. 97, 112). Tyle że u samego Kalwina także na tej drodze nie można było osiągnąć pewności łaski w niepowątpiewalny sposób (ibidem, s. 147). Zwykle powoływano się na 1 J 3–5 i podobne miejsca. Żądanie *fides efficax* nie ogranicza się – by uprzedzić nasze dalsze wywody – do kalwinów w ścisłym sensie. B a p t y s t y c z n e wyznania wiary traktują w artykule o predestynacji zupełnie tak samo owoce wiary („*and that its*" (*regeneration*) „*proper evidence appears in the holy fruits of repentance and faith and n e w n e s s o f l i f e*" [„właściwy dowód ponownych narodzin objawia się w świętych owocach pokuty, wiary i w nowym życiu"] – art. 7 wyznania wiary opublikowanego w *The Baptist Church Manual* J.N. Browna, doktora teologii, Philadelphia 1876–1899). Podobnie traktat *Olijf-Tacxken*, napisany pod m e n o n i c k i m wpływem, przyjęty na synodzie w Haarlem w 1649 r., rozpoczyna się na s. 1 od pytania: przez co r o z p o z n a j e się dzieci Boże, i na s. 10 odpowiada: „*Nu al is't dat dasdanigh v r u c h t b a r e ghelove alleene zii het seker fondamentale kennteeken* [...] *om de conscientien der gelovingen in het nieuwe verbondt der genade Gods te v e r s e k e r e n*" [„Więc to rzeczywiście owocna wiara jedynie stanowi ich pewny zasadniczy wyróżnik [...] upewniający sumienia wierzących w tym nowym przymierzu łaski Boga"].

[142] O j e j znaczeniu dla materialnej treści etyki społecznej wspominaliśmy pokrótce już wyżej. Tu chodzi nam nie o t r e ś ć, lecz o p o b u d k i moralnego działania.

[143] Oczywiste jest, jak bardzo przedstawienie to musiało sprzyjać wnikaniu starotestamentowo-żydowskiego ducha do purytanizmu.

[144] To twierdzi *Savoy Declaration* o członkach *ecclesia pura*: są oni „*saints by e f f e c t u a l calling, v i s i b l y m a n i f e s t e d by their profession a n d w a l k i n g*" [„świętymi dzięki skutecznemu powołaniu, objawiającemu się w widomy sposób w ich wyznaniu wiary i zachowaniu"].

[145] „*A principle of goodness*" [„zasady dobra"], S. Charnock, *Self--examination*, w: *Works of Puritan Divines*, s. 175.

[146] Nawrócenie jest, jak to czasem wyraża Sedgwick, „zgodnym z oryginałem odpisem dekretu o wyborze łaski". A kto jest wybrany, ten jest także powołany i z d o l n y do posłuszeństwa – poucza Bayly. T y l k o ci, których B ó g powołuje do (objawiającej się w zachowaniu) wiary, są rzeczywistymi wierzącymi, a nie wyłącznie „*temporary believers*" – poucza (baptystyczne) *Hanserd Knollys Confession*.

[147] Por. np. zakończenie *Christian Directory* Baxtera.

[148] Jak np. u S. Charnocka, *Self-examination*, s. 183, by odeprzeć katolicką doktrynę o „*dubitatio*".

[149] Argumentacja ta powraca stale np. u Hoornbeeka, *Theologia practica*, II, s. 70, 72, 182; I, s. 160.

[150] *Confessio Helvetica*, 16 mówi np. „*et improprie his*" (uczynkom) „*s a l u s a d t r i b u i t u r*" [„i niewłaściwie uczynkom przypisywane jest zbawienie"].

[151] W odniesieniu do wszystkich powyższych rozważań zob. Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung*, s. 80 i nast.

[152] „*Si non es praedestinatus fac ut praedestineris*" [„jeśli nie jesteś predestynowany, czyń jakbyś był predestynowany"] – miał ponoć powiedzieć już Augustyn.

[153] Przypomina to w istocie oznaczające to samo powiedzenie Goethego: „Jak można poznać siebie? Nigdy przez obserwację, a jedynie przez działanie. Spróbuj wypełniać obowiązek, a od razu będziesz wiedział, co w tobie tkwi. Cóż jednak jest twoim obowiązkiem? Wymóg dnia?". J.W. Goethe, *Refleksje i maksymy*, 610, 611, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1977, s. 155.

[154] Bo sam Kalwin stwierdza wprawdzie, że „świętość" musi się o b j a w i ć (*Institutio*, IV, I, § 2, 7, 9), ale granica między świętymi i nie świętymi pozostaje dla ludzkiej wiedzy nie do zbadania. Mamy wierzyć, że tam, gdzie czyste Słowo Boże zwiastowane jest w zorganizowanym i administrowanym wedle jego prawa Kościele, znajdują się także wybrani – choć nie możemy ich rozpoznać.

[155] Kalwińska pobożność jest jednym z wielu pojawiających się w dziejach religii przykładów stosunku między l o g i c z n y m i i p s y c h o-

logicznymi konsekwencjami wynikającymi z określonych religijnych idei dla praktycznoreligijnego zachowania. Logicznie wydedukowaną konsekwencją predestynacji byłby naturalnie fatalizm. Psychologiczne oddziaływanie było jednak, w rezultacie włączenia idei „potwierdzenia", wręcz przeciwne. (Z zasadniczo identycznego powodu zwolennicy Nietzschego, jak wiadomo, przypisywali idei wiecznego powrotu pozytywne etyczne znaczenie. Tyle że w tym przypadku chodzi o odpowiedzialność za przyszłe życie niepowiązane z działającym przez jakąkolwiek ciągłość świadomości, podczas gdy w przypadku purytanina obowiązywało zdanie: „*Tua res agitur*" [„To o ciebie chodzi"]). Ładnie dyskutuje stosunek wyboru łaski i działania już – w języku swej epoki – Hoornbeek (*Theologia practica*, t. I, s. 159): do *electi*, i to na mocy ich wybrania, fatalizm nie ma dostępu, właśnie odrzucając fatalistyczne konsekwencje potwierdzają się, „*quos ipsa electio sollicitos reddit et diligentes officiorum*" [„których to wybranie czyni zatroskanymi i pilnymi w ich zawodach"]. Praktyczne splatanie się interesów blokuje wydedukowane logicznie (i, dodajmy, mimo wszystko czasem także występujące faktycznie) fatalistyczne konsekwencje. Z drugiej strony jednak intelektualna zawartość religii – co właśnie ukazuje kalwinizm – ma owiele większe znaczenie, niż skłonny jest jej przyznać np. William James (*The Varieties of Religious Experience*, London 1902, s. 444 i nast.). Właśnie znaczenie tego, co racjonalne, w religijnej metafizyce objawia się w klasyczny sposób w przemożnym oddziaływaniu, jakie zwłaszcza intelektualna struktura kalwińskiego pojęcia Boga wywierała w życiu. Jeśli Bóg purytanów oddziałał w dziejach jak jakikolwiek inny przed czy po nim, to uczyniły go zdolnym do tego głównie te atrybuty, w jakie wyposażyła go siła myśli. („Pragmatyczne" wartościowanie przez Jamesa znaczenia idei religijnych wedle stopnia ich potwierdzenia w życiu jest, dodajmy, samo nieodrodnym dzieckiem owego świata idei purytańskiej ojczyzny tego wybitnego uczonego). Przeżycie religijne jako takie jest oczywiście irracjonalne jak każde przeżycie. W swej najwyższej, mistycznej formie jest wprost przeżyciem κατ' ἐξοχὴν, a – co ładnie przedstawił James – wyróżnia je absolutna niekomunikowalność: ma swoisty charakter i jawi się jako poznanie, nie sposób go jednak adekwatnie odtworzyć z pomocą środków naszego aparatu językowego i pojęciowego. Prawdą jest również, że próba racjonalnego ujęcia każdego przeżycia religijnego redukuje natychmiast jego treść, i to w tym większej mierze, im dalej sięga to pojęciowe ujęcie. To stanowi przyczynę tragicznych konfliktów wszelkiej racjonalnej teologii, co wiedziały już w XVII w. sekty wyrosłe z ruchu chrzcielnego. Ale owa irracjonalność – która jednak w żadnym razie nie jest właściwa jedynie „przeżyciu" religijnemu, lecz (w różnym sensie i zakresie) każdemu – nie przeszkadza temu, że właśnie w praktyce niezwykle doniosły jest typ intelektualnego systemu, który to, co bezpośrednio religijnie „przeżyte",

by tak rzec, konfiskuje dla siebie i kieruje na swoje tory; bo w e d l e t e g o, w czasach intensywnego wpływu Kościoła na życie i znacznego rozwoju zainteresowania dogmatami w tym ostatnim, wykształca się większość owych, tak ważnych w praktyce, odmienności etycznych konsekwencji, jakie charakteryzują różne religie globu. Jak niewiarygodnie intensywne – z punktu widzenia dzisiejszych kryteriów – było zainteresowanie dogmatami także świeckich w epoce wielkich walk religijnych, wie każdy, kto zna historyczne źródła. Paralelą może być tu wyłącznie, w gruncie rzeczy także zabobonne, przedstawienie dzisiejszego proletariatu dotyczące tego, czego może dokonać i co udowodnić „nauka".

[156] Baxter, *The Saints'*, I, s. 6, odpowiada na pytanie: „*Wether to make salvation our end be not mercenary or legal? – It is properly mercenary when we expect it as w a g e s for work done* [...] *Otherwise it is only such a mercenarism as Christ commandeth* [...] *and if seeking Christ be mercenary, I desire to be so mercenary*". [„Czy uczynienie zbawienia naszym celem nie wynika z interesowności czy prawa? – W istocie jest objawem interesowności, gdy oczekujemy go jako zapłaty za naszą pracę [...] W innych przypadkach jest to tylko taka interesowność, jaką nakazuje Chrystus [...] i jeśli poszukiwanie Chrystusa jest interesowne, to chcę być w tym względzie interesowny"]. Dodajmy, że niektórzy, uważani za ortodoksyjnych, kalwini popadają w całkiem oczywiste uświęcenie przez uczynki. Wedle Bayly'ego, *Praxis pietatis*, s. 262, jałmużna jest środkiem oddalenia d o c z e s n y c h kar. Inni teologowie zalecają o d r z u c o n y m dobre uczynki, motywując to tym, że potępienie stanie się wtedy może jednak znośniejsze, natomiast w y b r a n y m – ponieważ wtedy Bóg będzie ich kochał nie tylko bez powodu, lecz *ob causam* [z powodu], co w jakiś sposób znajdzie zapewne swą zapłatę. Pewne milczące koncesje dotyczące znaczenia dobrych uczynków dla stopnia zbawienia poczyniła jednak także apologia (Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung*, s. 101).

[157] Również tutaj, by wydobyć przede wszystkim charakterystyczne różnice, m u s i m y posługiwać się z konieczności językiem „idealnotypowych" pojęć, które w pewnym sensie zadają gwałt rzeczywistości historycznej, ale bez nich, w obliczu samych tylko ograniczeń i zastrzeżeń, wykluczone byłyby w ogóle jasne sformułowania. W jakiej mierze, tu możliwie mocno podkreślone, przeciwieństwa są jedynie relatywne – ta sprawa wymagałaby osobnego rozpatrzenia. Rozumie się samo przez się, że także sama oficjalna n a u k a katolicka już w średniowieczu uznawała za ideał systematyczne uświęcanie c a ł e g o ż y c i a. Ale równie niewątpliwe jest to, że 1) powszednia praktyka kościelna, właśnie za sprawą jej najskuteczniejszego środka dyscyplinarnego: spowiedzi, u ł a t w i a ł a „niesystematyczny" sposób życia, na który powołujemy się w tekście; ponadto 2) że zasadniczy, rygorystycznie zimny nastrój i wyizolowanie pozostawionych całkowicie samym sobie kalwinów nie mogły występować jako trwałe zjawiska w średniowiecznym katolicyzmie świeckich.

[158] Absolutnie centralne znaczenie t e g o momentu wyjdzie stopniowo na jaw, jak już wspominaliśmy, dopiero w artykułach *Etyka gospodarcza religii światowych*.

[159] I, w pewnym sensie, t a k ż e luteranin. Luter n i e c h c i a ł wyrugować tej ostatniej pozostałości sakramentalnej magii.

[160] Por. np. Sedgwick, *Buss- und Gnadenlehre* (przeł. Röscher, 1689): gotowy do pokuty ma „t r w a ł ą r e g u ł ę", której trzyma się ściśle i wedle której organizuje i przeobraża całe swe życie (s. 591). Żyje – mądry, czujny i ostrożny – wedle prawa (s. 596). Spowodować to może j e d y n i e trwała przemiana c a ł e g o człowieka, skoro jest następstwem wyboru łaski (s. 852). Rzeczywista pokuta wyraża się zawsze w zachowaniu (s. 361). Różnica między jedynie „moralnie" dobrymi uczynkami i „*opera spiritualia*" polega, jak wywodzi np. Hoornbeek, *Theologia practica*, IX, c. 2, właśnie na tym, że te ostatnie są następstwem narodzonego ponownie ż y c i a, że (ibidem, t. I, s. 160) objawia się w nich stały postęp, który można osiągnąć wyłącznie dzięki nadprzyrodzonemu oddziaływaniu łaski Boga (ibidem, s. 150). Świętość jest przemianą c a ł e g o człowieka przez łaskę Boga (s. 190 i nast.) – idee te są wspólne całemu protestantyzmowi, odnajdujemy je naturalnie także w najwyższych ideałach katolicyzmu, a l e właśnie dopiero w nastawionych na w e w n ą t r z ś w i a t o w ą ascezę, purytańskich orientacjach mogły one objawić swe konsekwencje w odniesieniu do świata i, przede wszystkim, jedynie w nich były psychologicznie p r e m i o w a n e w dostatecznie dobitny sposób.

[161] To ostatnie określenie wywodzono w Holandii wprawdzie zwłaszcza z trzymającego się precyzyjnie przepisów B i b l i i życia „doskonałych" (tak u Vöeta). Dodajmy, że także purytanów w XVII wieku nazywano w pojedynczych przypadkach „metodystami".

[162] Bo – jak podkreślają purytańscy kaznodzieje (np. Bunyan w *The Pharisee and the Publican*, w: *Works of the Puritan Divines*, s. 126) – k a ż d y pojedynczy grzech niszczy w s z y s t k o, co w toku całego życia, dzięki „dobrym uczynkom", mogłoby zostać zgromadzone jako „zasługa", jeśli – co nie do pomyślenia – człowiek w ogóle sam z siebie byłby zdolny do dokonania czegoś, co Bóg musiałby mu z a l i c z y ć jako zasługę, lub tym bardziej do trwale doskonałego życia. Nie mamy tu bowiem do czynienia, jak w katolicyzmie, ze swego rodzaju bieżącym rachunkiem z wyliczaniem salda – obrazem powszednim już w starożytności – to do c a ł e g o ż y c i a odnosi się surowe albo-albo: stan łaski albo odrzucenie. Nawiązania do wizji rachunku bieżącego, zob. przyp. 191.

[163] Na tym polega różnica wobec samej „*Legality*" [Litery Zakonu] i „*Civility*" [Usłużnisia], które u Bunyana, jako towarzyszki pana „*Wordly-Wisemana*" [Mędrka], mieszkają w mieście nazywanym „*Morality*" [Usprawiedliwienie przez Zakon: *Wędrówka pielgrzyma*, s. 50].

[164] Charnock, *Self-examination*, s. 172: „*R e f l e c t i o n and knowledge of self is a prerogative of a r a t i o n a l nature*" [„Refleksja i samowiedza jest prerogatywą racjonalnej natury"]. Tu następuje przypis: „*Cogito ergo*

sum, is the first principle of the new philosophy" [„Myślę, więc jestem, jest pierwszą zasadą nowej filozofii"].

[165] Nie jest to jeszcze miejsce właściwe do rozważania pokrewieństwa – nigdy dominującej, zawsze jedynie tolerowanej, czasem uważanej wyłącznie za heretycką – teologii Dunsa Scotusa z pewnymi wywodami ascetycznego protestantyzmu. Późniejszą swoistą niechęć pietyzmu wobec filozofii Arystotelesa podzielał, jak i – w trochę innym sensie – Luter, także Kalwin, w świadomej opozycji wobec katolicyzmu (zob. *Institutio*, II, c. 2, s. 4; IV, c. 17, s. 24). „Prymat woli" – jak określił to Kahl (*Die Lehre vom Primat des Willens*, 1886) – jest wspólny wszystkim tym orientacjom.

[166] Zupełnie tak samo definiuje jej sens np. artykuł *Ascese* w katolickim *Kirchenlexikon*, w całkowitej zgodzie z najwyższymi formami, w jakich przejawiała się w dziejach. Podobnie Seeberg w *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. Niech będzie nam wolno posługiwać się tym pojęciem, do celów tego studium, w sposób, w jaki to czynimy. Choć zdajemy sobie sprawę, że można je ujmować inaczej – zarówno w szerszym, jak i węższym sensie – i zwykle tak się je ujmuje.

[167] W *Hudibrasie* S. Butlera (cz. I, ks. I, pieśń I, 18–19) purytanie przyrównywani są do bosych mnichów. Genueński poseł Fieschi nazywa w swym sprawozdaniu wojsko Cromwella zgromadzeniem „mnichów".

[168] W obliczu całkiem wyraźnie stwierdzanej przeze mnie wewnętrznej ciągłości między pozaświatową mnisią ascezą i wewnątrzświatową ascezą zawodową jestem zaskoczony tym, że Brentano (*Die Anfänge*, s. 134 i nast.) powołuje się p r z e c i w k o mnie na polegającą na pracy ascezę m n i c h ó w i jej zalecanie! I to stanowi kulminację jego całego „Exkursu" skierowanego przeciwko mnie. Właśnie owa ciągłość jest jednak, co może dostrzec każdy, podstawowym założeniem mojej całej prezentacji: reformacja przeniosła racjonalną chrześcijańską ascezę i metodykę życia z klasztorów do zawodowego życia w świecie. Por. następujące tu, niezmienione wywody.

[169] Jak w wielu sprawozdaniach dotyczących przesłuchań purytańskich heretyków, przytaczanych w *History of the Puritans* (London 1732–1738) D. Neala i *The History of the English Baptists* (London 1738–1740) T. Crosby'ego.

[170] Już Stanford w *Studies* (i wielu innych przed i po nim) wywodził powstanie ideału „rezerwy" z purytanizmu. Por. o tym ideale także np. uwagi Jamesa Bryce'a dotyczące amerykańskiego collegu w t. II jego *The American Commonwealth*, 1888. Ascetyczna zasada „panowania nad sobą" uczyniła purytanizm również ojcem nowoczesnej w o j s k o w e j d y s c y p l i n y. (Zob. artykuł G. Roloffa, *Moritz von Oranien als Schöpfer moderner Heeresinstitutionen*, „Preussische Jahrbücher" 1903, t. 111, s. 255). Cromwellowscy „*Ironsides*", z wyciągniętym pistoletem w ręce, bez strzału, najeżdżający ostrym kłusem na wroga, przewyższali, nie dzięki pasji pokrewnej derwiszom, lecz przeciwnie – dzięki trzeźwemu panowaniu nad sobą, umożliwiającemu

stałe utrzymanie ich w ryzach przez dowódcę, „kawalerów", których rycersko-szturmowy atak rozpraszał zawsze oddział na pojedyncze atomy. Szczegóły u C. Firtha, *Cromwell's Army*, 1902.

[171] Zob. szczególnie W. Windelband, *Über Willensfreiheit*, Tübingen-Leipzig 1904, s. 77 i nast.

[172] Tyle że nie w tak czystej postaci. Kontemplacja, czasem wiązana z uczuciowością, krzyżuje się wielorako z tymi racjonalnymi elementami. Ale za to znów również kontemplacja jest m e t o d y c z n i e reglamentowana.

[173] G r z e s z n e jest wedle Baxtera w s z y s t k o, co występuje przeciwko „rozumowi" danemu nam przez Boga jako norma: nie tylko np. grzeszne przez swą zawartość namiętności, lecz wszelkie w jakimkolwiek znaczeniu bezsensowne i bezmierne afekty j a k o t a k i e, bo zagrażają „kontenansowi" i, jako procesy należące wyłącznie do porządku stworzenia, odwodzą nas od racjonalnego odniesienia wszelkiego działania i odczuwania do Boga, i obrażają go przez to. Por. np. co mówi się o grzeszności gniewu (*Christian Directory*, 2 wyd., 1678, I, s. 285. Na s. 287 cytowany jest Tauler). O grzeszności s t r a c h u, ibidem, s. 287. To, że ubóstwianiem stworzenia (idolatrią) jest czynienie a p e t y t u „*rule or measure of eating*" [„regułą lub miarą jedzenia"], rozważa się z naciskiem, I, s. 310, 316, i w innych miejscach. Przy okazji takich wywodów cytuje się, oprócz zawsze pierwszoplanowych Przypowieści Salomona, Plutarcha, *O pogodzie ducha*, nierzadko jednak także ascetyczne pisma średniowiecza, m.in. św. Bernarda, Bonawentury. Opozycji wobec „Kto nie lubi wina, kobiety i śpiewu" nie sposób było zarysować ostrzej niż przez rozciągnięcie pojęcia idolatrii na w s z y s t k i e przyjemności zmysłowe, o ile nie usprawiedliwiają ich racje h i g i e n i c z n e, bo w tym przypadku są (jak, w tych granicach, sport, ale również inne „*recreations*") dopuszczalne (będzie jeszcze mowa o tym później). Zauważyć przy tym należy, że cytowane tu i gdzie indziej źródła nie są dziełami dogmatycznymi czy budującymi, lecz wyrosłymi z praktyki duszpasterskiej i dlatego dają dobre wyobrażenie o kierunku jej oddziaływania.

[174] Dodam na marginesie, że ubolewałbym, gdyby w prezentacji tej chciano się dopatrzyć jakiejś o c e n y tej czy innej formy religijności. Jestem od tego jak najdalszy. Chodzi tu jedynie o o d d z i a ł y w a n i e określonych rysów, być może z punktu widzenia czysto religijnej wartości relatywnie peryferyjnych, jednak ważnych dla praktycznego zachowania.

[175] Zob. tu zwłaszcza artykuł E. Troeltscha *Moralisten*.

[176] O tym, w jak wielkiej mierze oddziaływały tu c a ł k i e m k o n k r e t n e treści świadomości religijnej i sytuacje jawiące się jako „historyczne przypadki", świadczy szczególnie dobitnie fakt, że np. w kręgach wyrosłego na reformowanym gruncie pietyzmu ż a ł o w a n o wprost czasem braku klasztorów, a „komunistyczne" eksperymenty, np. Labadiego, były w istocie wyłącznie surogatem życia klasztornego.

[177] Nawet już w niektórych wyznaniach wiary samej epoki reformacji. Również Ritschl (*Geschichte des Pietismus*, t. I, s. 258 i nast.) nie zaprzecza,

choć późniejszy rozwój uważa za wypaczenie reformacyjnych idei, że np. *Confessio Gallicana*, 25, 26, *Confessio Belgica*, 29, *Confessio Helvetica*, 17 „opisywały poszczególne kościoły reformowane, odwołując się do całkiem empirycznych wyróżników, i że zaliczając wierzących do tego prawdziwego Kościoła, brano jednak pod uwagę ten wyróżnik, jaki stanowiła moralna aktywność" (zob. przyp. 130).

[178] „*Bless God that we are not of the many*" [„Dzięki Bogu nie jesteśmy jednymi z wielu"], T. Adams, *Works of the Puritan Divines*, s. 138.

[179] Tak ważna w dziejach idea „*birthright*" otrzymała przez to w Anglii znaczące wsparcie: „*The first born which are written in heaven* [...] *As the first born is not to be defeated in his inheritance and the enrolled names are never to be oblitterated, so certainly shall they inherit eternal life*" [„Pierworodni, którzy są zapisani w niebiosach [...] A skoro pierworodnego nie można pozbawić jego dziedzictwa, a zapisane imiona nigdy nie będą wymazane, to z pewnością odziedziczą oni życie wieczne"]. T. Adams, ibidem, s. XIV.

[180] Luterańskie uczucie gotowego do pokuty żalu obce jest wewnętrznie ascetycznemu wariantowi kalwinizmu wprawdzie nie w teorii, ale z pewnością w praktyce. Jest dla niego etycznie bezwartościowe, odrzuconemu nie przydaje się na nic, a dla pewnego swego wybrania jego własny grzech, do którego się przyznaje, jest symptomem niedostatecznego rozwoju i niedoskonałości uświęcenia, których, zamiast ich żałować, nienawidzi i stara się przezwyciężyć na chwałę Bożą dzięki czynowi. Por. wywody Howe'a (kapelana Cromwella, 1656–1658) w *Of Men's Enmity against God and of Reconciliation between God and Man*, w: *Works of the Puritan Divines*, s. 237: „*The carnal mind is enmity against God. It is the mind, therefore, not as speculative merely, but as practical and active, that must be renewed*" (ibidem, s. 246): „*Reconciliation* [...] *must begin in 1) a deep conviction* [...] *of your former enmity* [...] *I have been alienated from God*" (s. 251) „*2) a clear and lively apprehension* [...] *of the monstrous iniquity and wickedness thereof*" [„Cielesny umysł jest nieprzyjacielem wobec Boga. Dlatego to ten umysł, nie tylko jako spekulatywny, lecz także jako praktyczny i aktywny musi być odrodzony". „Pojednanie [...] musi się zacząć od 1) głębokiego przekonania o twej uprzedniej nieprzyjaźni [...] Zostałem odseparowany od Boga [...] 2) jasnego i wyraźnego ujęcia [...] monstrualnej niegodziwości i grzeszności tego faktu"]. Mówi się tu tylko o nienawiści wobec grzechu, a nie grzesznika. Ale już słynny list księżnej Renaty d'Este (matki „Leonory") do Kalwina – w którym mówi m.in. o „nienawiści", jaką odczuwałaby wobec ojca i męża, gdyby musiała uwierzyć, że należą do potępionych – objawia przeniesienie na osobę i stanowi zarazem przykład tego, co powiedzieliśmy wyżej (s. 123) o wewnętrznym, spowodowanym przez naukę o wyborze łaski, wyzwoleniu się jednostki z więzi wspólnot spajanych przez „naturalne" uczucia.

[181] „*None but those who give evidence of being regenerated or holy persons, ought to be received or counted fit members of visible*

churches. Where this is wanting, the very essence of a church is lost" [„Jedynie ci, którzy dają dowód, że są ponownie narodzeni lub święci, powinni być przyjmowani lub zaliczani do właściwych członków widzialnych kościołów. Gdzie jest inaczej, zaprzepaszczona zostaje sama istota Kościoła"] – tak formułuje tę zasadę J. Owen, independentystyczno-kalwiński wicekanclerz Oksfordu za rządów Cromwella (*Investigation into the Origin of Evangelical Church*). Zob. ponadto następny artykuł [*Sekty protestanckie i duch kapitalizmu*].

[182] Zob. następny artykuł.

[183] *Catéchisme Genevois*, 149. Bayly, *Praxis pietatis*, s. 125: „W życiu powinniśmy postępować tak, jakby nikt oprócz Mojżesza nie mógł nam rozkazywać".

[184] „Reformowanym prawo stoi przed oczami jako idealna norma, luteranów powala jako nieosiągalna norma". W luterańskim katechizmie umieszczone jest, by wzbudzić należną pokorę, przed Ewangelią, w reformowanych katechizmach z reguły za nią. Reformowani zarzucają luteranom, że „odczuwają prawdziwą bojaźń przed staniem się świętym" (Möhler), luteranie reformowanym, że są „niewolniczymi sługami prawa" i są pyszni.

[185] *Studies*, s. 79 i nast.

[186] Nie należy zapominać tu zwłaszcza o Pieśni nad pieśniami – przez purytanów najczęściej po prostu ignorowanej – której orientalna erotyka współkształtowała przecież np. rozwój typu pobożności św. Bernarda.

[187] O konieczności tej samokontroli zob. np. cytowane już kazanie Charnocka o 2 Kor 13,5, *Self-examination*, s. 161 i nast.

[188] Zalecała go większość teologów moralnych. Także Baxter, *Christian Directory*, II, s. 77 i nast., który jednak nie tai „niebezpieczeństw".

[189] Moralna buchalteria była naturalnie w ogóle bardzo popularna. Ale brakło właściwego jej tu akcentu, jako jedynego środka rozpoznania przesądzonego od wieczności wybrania lub odrzucenia, i przez to rozstrzygającej psychologicznej premii wiążącej się z troskliwością i respektowaniem tej „kalkulacji".

[190] [Por. J. Bunyan, *Wędrówka pielgrzyma*, s. 220]. To stanowiło decydującą różnicę wobec innych, zewnętrznie podobnych sposobów zachowania.

[191] Również Baxter (*The Saints'*, c. XII) objaśnia niewidzialność Boga uwagą: że podobnie jak dzięki korespondencji prowadzić można zyskowny handel z niewidzianą obcą osobą, tak i dzięki „świętemu handlowi" z niewidzialnym Bogiem zyskać można „drogocenną perłę". Te komercyjne zamiast sądowych porównań, częstych u dawnych moralistów i w luteranizmie, są całkiem charakterystyczne dla purytanizmu, który w efekcie właśnie pozwala samemu człowiekowi „wytargować" swe zbawienie. Por. ponadto choćby następujący fragment kazania: „*We reckon the value of a thing by that*

which a wise man will give for it, who is not ignorant of it nor under necessity. Christ, the Wisdom of God, gave himself, his own precious blood, to redeem souls and he knew what they were and had no need of them" [„Oceniamy wartość rzeczy przez to, co dałby za nią mądry człowiek, który ani nie jest ignorantem w odniesieniu do niej, ani nie znajduje się pod presją konieczności. Chrystus, Mądrość Boga, wydał siebie, swą drogocenną krew, by odkupić dusze i wiedział, jakie one są i ich nie potrzebował"] – M. Henry, *The Worth of the Soul*, w: *Works of the Puritan Divines*, s. 313.

[192] W przeciwieństwie do tego sam Luter twierdził: „Płacz stoi przed działaniem, a cierpienie przewyższa wszelki czyn".

[193] Także w rozwoju etycznej teorii luteranizmu objawia się to w niezwykle wyraźny sposób. W tej sprawie zob. G. Hoennicke, *Studien zur altprotestantischen Ethik*, Berlin 1902, i pouczającą recenzję E. Troeltscha w „Göttingische gelehrte Anzeigen" 1902, nr 8. Ujęcie luterańskiej doktryny było często w bardzo dużej mierze bliskie zwłaszcza starszej o r t o d o k s y j n o kalwińskiej. Ale stale dochodziła do głosu odmienna orientacja religijna. Melanchton, by zyskać możliwość powiązania moralności z wiarą, wysunął na pierwszy plan pojęcie p o k u t y. Wywołana przez prawo pokuta musi wyprzedzać wiarę, a za nią podążać mają dobre uczynki, inaczej nie może być ona – niemal purytańska formuła – rzeczywistą usprawiedliwiającą wiarą. Pewien szczebel relatywnej doskonałości uważał za dający się osiągnąć także na ziemi, Melanchton pierwotnie nauczał nawet, że usprawiedliwienie następuje po to, by uczynić człowieka zdatnym do dobrych uczynków, a w postępującym doskonaleniu zawiera się przynajmniej ten stopień zbawienia już w tym świecie, który zapewnić może wiara. I również u późniejszych luterańskich dogmatyków myśl, że dobre uczynki są koniecznymi o w o c a m i wiary, że wiara tworzy nowe życie, była zewnętrznie rozwijana całkiem podobnie jak u reformowanych. Na pytanie, czym są „dobre uczynki", już Melanchton – a w jeszcze większej mierze późniejsi luteranie – odpowiadał coraz częściej wskazując na prawo. Jako reminiscencja pierwotnych idei Lutra pozostał więc jedynie mniejszy rygoryzm bibliokracji, zwłaszcza orientowania się na pojedyncze normy Starego Testamentu. Szczególnie Dekalog pozostał – jako kodyfikacja najważniejszych zasad n a t u r a l n e g o prawa moralnego – normą ludzkiego działania. A l e: żaden pewny pomost nie łączył jego statutowego obowiązywania ze stale na nowo podkreślanym, wyłącznym znaczeniem w i a r y dla usprawiedliwienia, już choćby dlatego, że wiara ta miała właśnie – zob. wyżej – zupełnie inny psychologiczny charakter niż kalwińska. Autentyczne stanowisko Lutra z epoki początków porzucono, i musiało ono zostać porzucone przez Kościół, który uważał się za instytucję zbawczą, a nie zyskano żadnego innego. Nie można było zwłaszcza, już choćby z obawy przed utratą dogmatycznego fundamentu („*sola fide*"!), przejść do ascetycznej racjonalizacji całego życia jako moralnego zadania jednostki. Brakło mianowicie pobudki, która umożliwiałaby idei p o t w i e r d z e n i a zyskanie takiego

znaczenia, jakie nadała jej w kalwinizmie nauka o wyborze łaski. Również – harmonizująca z porzuceniem tej n a u k i – magiczna interpretacja sakramentów, zwłaszcza przesunięcie *regeneratio*, lub przynajmniej jej początku, do c h r z t u musiały, przy założeniu p o w s z e c h n o ś c i łaski, utrudniać rozwój metodycznej moralności, bo osłabiały w odczuciach ludzi rozdźwięk między *status naturalis* i stanem łaski, szczególnie przy mocnym akcentowaniu przez luteranizm grzechu pierworodnego. W nie mniejszej mierze w y ł ą c z n i e s ą d o w a interpretacja aktu usprawiedliwienia, która zakładała możliwość zmiany decyzji Boga za sprawą oddziaływania k o n k r e t n e g o aktu pokuty nawróconego grzesznika. Lecz właśnie ją Melanchton podkreślał coraz mocniej. Cała ta przemiana jego nauki, objawiająca się w rosnącej wadze p o k u t y, łączy się bowiem wewnętrznie także z jego wyznaniem „wolności woli". Wszystko to przesądzało o n i e m e t o d y c z n y m charakterze luterańskiego sposobu życia. W przedstawieniach przeciętnego luteranina treść zbawienia musiały stanowić – już w rezultacie trwania przy spowiedzi – k o n k r e t n e akty łaski za konkretne grzechy, a nie rozwój arystokracji świętych, która sama stwarza sobie pewność zbawienia. Dlatego nie mogło dojść do wykształcenia się ani u w o l n i o n e j od prawa moralności, ani zorientowanej na prawo racjonalnej a s c e z y, prawo istniało nadal obok wiary, niepowiązane z nią organicznie, jako statut i idealny wymóg, dodajmy że, skoro wzdragano się przed ścisłą bibliokracją, uznając ją za uświęcanie przez uczynki, jako całkiem niepewne i nieprecyzyjne, przede wszystkim nieusystematyzowane w swej szczegółowej treści. Życie jednak pozostało, jak etyczna teoria wedle Troeltscha (ibidem), „sumą samych nigdy całkiem udanych starań", które „trwały w postaci częściowych, pojedynczych, niepewnych wskazań", nie orientowały się na „oddziaływanie w spójnej całości życia", lecz w istocie, za sprawą rozwoju, który był już udziałem samego Lutra (zob. wyżej), oznaczały poddawanie się danej sytuacji życiowej, zarówno w rzeczach wielkich, jak i małych. Za „poddawanie się" przez Niemców obcym kulturom, za szybką zmianę narodowości, na które skarżono się tak często, odpowiedzialny jest – o p r ó c z pewnych politycznych losów narodu – r ó w n i e ż, w bardzo znacznej mierze, ten rozwój, oddziałujący jeszcze dziś we wszystkich naszych stosunkach życiowych. Subiektywne przyswojenie kultury pozostało słabe, p o n i e w a ż dokonywało się w istocie poprzez pasywne przyjmowanie tego, co „autorytatywnie" oferowano.

[194] Zob. o tych sprawach plotkarską książkę A. Tholucka, *Vorgeschichte des Rationalismus*, t. I, Halle 1853–1854, t. II, Berlin 1861–1862.

[195] O całkiem odmiennym oddziaływaniu i s l a m s k i e j nauki o predestynacji (ściślej: p r e d e t e r m i n a c j i) i jego przyczynach, zob. cytowaną już wcześniej (heidelberską, teologiczną) dysertację F. Ullricha, *Die Vorherbestimmungslehre*. O nauce o predestynacji jansenistów zob. P. Honigsheim, *Die Staats- und Soziallehren*.

[196] Zob. następny artykuł tego zbioru.

[197] Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, t. I, s. 152, uznaje za linię graniczną, w epoce przed Labadiem (dodajmy, że jedynie na podstawie niderlandzkich przykładów), to, że pietyści 1) tworzyli konwentykle; 2) kultywowali ideę „nicości stworzonego bytu" w „sposób sprzeczny z ewangelicznym przesłaniem zbawienia"; 3) poszukiwali, w niereformacyjny sposób, „zapewnienia łaski w czułym obcowaniu z Panem Jezusem". Ten ostatni wyróżnik odnosi się, w tej wczesnej epoce, tylko do j e d n e g o z omawianych przez niego reprezentantów, idea „nicości stworzenia" była w sobie nieodrodnym dzieckiem kalwińskiego ducha, i dopiero wtedy, gdy prowadziła do praktycznej ucieczki od świata, wyprowadzała poza tory normalnego protestantyzmu. W końcu tworzenie konwentykli zarządził w określonych granicach (zwłaszcza do katechetycznych celów) sam synod w Dordrechcie. Z analizowanych przez Ritschla w cytowanej prezentacji wyróżników pietystycznej pobożności wchodziłyby tu w grę następujące: 1) „precyzjonizm", w sensie silniejszego, niewolniczego trzymania się litery Biblii we wszystkich z e w n ę t r z n y c h aspektach życia, reprezentowany czasem przez Gisberta Voëta; 2) traktowanie usprawiedliwienia i pojednania z Bogiem nie jako celu samego w sobie, lecz jako zwykłego ś r o d k a do ascetycznie świętego życia, które odnaleźć można, jak się zdaje, u Lodensteyna, ale sugerowane także np. przez Melanchtona (zob. przyp. 193); 3) wysoka ocena „walki pokutnej" jako wyróżnika prawdziwych ponownych narodzin, o której pouczał jako pierwszy W. Teellinck; 4) nieprzystępowanie do komunii, gdy biorą w niej udział nie narodzone ponownie osoby (o czym będziemy jeszcze mówić w innym kontekście) i, powiązane z tym, niezważające na określone w dordrechckich kanonach granice, tworzenie konwentykli, któremu towarzyszyło odrodzenie się „profecji", czyli wykładania Pisma także przez nieteologów, nawet kobiety (Anna Maria Schürmann). Wszystkie te rzeczy stanowią odchylenia, po części znaczne, od nauki i praktyki reformatorów. Ale wobec orientacji nieuwzględnionych przez Ritschla w jego prezentacji, zwłaszcza angielskich purytanów, stanowią one, p o z a punktem 3, jednak wyłącznie wzmocnienie tendencji zawierających się w całym rozwoju tej pobożności. Bezstronność prezentacji Ritschla cierpi przez to, że ten wielki uczony wnosi do niej sądy wartościujące zorientowane na politykę kościelną lub raczej, mówiąc ściślej, religijną, a jego antypatia wobec wszelkiej swoiście a s c e t y c z n e j religijności sprawia, że wszędzie tam, gdzie dokonuje się zwrot ku niej, dostrzega nawrót „katolicyzmu". Ale podobnie jak katolicyzm, także i dawny protestantyzm jako taki obejmował „*all sorts and conditions of men*", lecz m i m o to K o ś c i ó ł katolicki odrzucił rygoryzm wewnątrzświatowej ascezy w postaci jansenizmu, podobnie jak pietyzm swoiście katolicki kwietyzm XVII wieku. Z punktu widzenia naszych szczególnych rozważań w każdym razie pietyzm przekształca się w coś, nie co do stopnia, lecz jakościowo inaczej oddziałującego dopiero tam, gdzie spotęgowany lęk wobec „świata" doprowadził do ucieczki od zawodowego życia w gospodarce prywatnej, a zatem do

tworzenia konwentykli na klasztorno-komunistycznej podstawie (Labadie), albo – o co pomawiali pojedynczych ekstremistycznych pietystów współcześni – do rozmyślnego z a n i e d b y w a n i a zawodowej pracy w świecie na rzecz kontemplacji. Następstwo to występowało naturalnie szczególnie często tam, gdzie kontemplacja zaczynała przybierać ów rys, który Ritschl określa jako „bernardynizm", bo pojawił się zrazu w interpretacji Pieśni nad pieśniami przez św. Bernarda: mistycznej, nastrojowej religijności, dążącej do zabarwionej kryptoseksualnie „*unio mystica*". Stanowi ona, już z religijnopsychologicznego punktu widzenia, wobec reformowanej pobożności, ale t a k ż e wobec jej a s c e t y c z n e g o wariantu u osób takich jak Voët, bez wątpienia „*aliud*". Ritschl stara się jednak wszędzie powiązać ten kwietyzm z pietystyczną a s c e z ą, by w ten sposób skazać na potępienie także tę ostatnią, i wytyka każdy cytat z katolickiej mistyki czy pism ascetycznych, jaki znajduje w pietystycznej literaturze. Tyle że również pozostający całkowicie „poza podejrzeniem" angielscy i niderlandzcy teologowie moralni cytują Bernarda, Bonawenturę, Tomasza a Kempis. Stosunek do katolickiej przeszłości był we wszystkich reformacyjnych Kościołach bardzo skomplikowany, i w zależności od punktu widzenia, jaki wysuwa się na pierwszy plan, różne elementy jawią się jako bliskie katolicyzmowi – albo jego określonym stronom.

[198] Bardzo pouczający artykuł *Pietismus* C. Mirbta w 3 wyd. *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, nie biorąc pod uwagę w ogóle reformowanych antecedensów, traktuje powstanie pietyzmu wyłącznie jako osobiste religijne przeżycie Spenera, co jest nieco dziwne. Wart przeczytania jako wprowadzenie do pietyzmu jest nadal opis Gustava Freytaga w *Bilder aus der deutschen Vergangenheit*. W odniesieniu do początków angielskiego pietyzmu por. we współczesnej literaturze np. W. Whitaker, *Prima institutio disciplinaque pietatis* (1570).

[199] Ten pogląd umożliwił pietyzmowi, jak wiadomo, stanie się jednym z głównych nośników idei t o l e r a n c j i. Co stanowi dobrą sposobność do wtrącenia tu o niej kilku uwag. Na Zachodzie jej głównymi historycznymi źródłami (abstrahujemy tu od humanistyczno-oświeceniowej i n d y f e r e n c j i, której praktyczne oddziaływanie nigdzie nie stało się z n a c z ą c e) były: 1) czysto polityczna racja stanu (archetyp: Wilhelm Orański); 2) merkantylizm (co objawiło się np. szczególnie wyraźnie w przypadku Amsterdamu i licznych miast, panów gruntowych i potentatów, którzy przyjmowali sekciarzy jako cennych reprezentantów postępu ekonomicznego); 3) radykalny wariant kalwińskiej pobożności. Predestynacja wykluczała w zasadzie to, że państwo dzięki nietolerancji mogłoby rzeczywiście wspierać religię. Nie mogło przecież przez to wybawić żadnej duszy, jedynie myśl o c z c i B o g a skłaniała Kościół do roszczenia sobie prawa do jego wsparcia w zwalczaniu herezji. Im większy nacisk jednak kładziono na przynależność kaznodziei i wszystkich osób uczestniczących w komunii do wybranych, tym bardziej nieznośne

stawało się wszelkie mieszanie się państwa do obsadzania urzędu kaznodziei i wszelkie przekazywanie parafii jako prebend, być może wcale nie narodzonym ponownie, wychowankom uniwersytetów, tylko dlatego, że byli teologicznie wykształceni, i w ogóle każde mieszanie się politycznych władców, których prowadzenie się często pozostawiało wiele do życzenia, w sprawy gminy. Reformowany pietyzm wzmocnił ten punkt widzenia przez dewaluację dogmatycznej poprawności i stopniowe podważanie tezy „*Extra ecclesiam nulla salus*". Kalwin uznawał p o d p o r z ą d k o w a n i e także odrzuconych ustanowionemu przez Boga Kościołowi za jedyne zgodne z chwałą Bożą rozwiązanie; w Nowej Anglii starano się ukonstytuować Kościół jako arystokrację potwierdzonych świętych; już radykalni independenci jednak odrzucali wszelkie mieszanie się obywatelskich, ale także jakichkolwiek hierarchicznych władz w możliwe jedynie w p o s z c z e g ó l n y c h gminach sprawdzanie „potwierdzenia". Idea, że chwała Boga wymaga poddania również potępionych dyscyplinie Kościoła, została wyparta przez ideę – także formułowaną od samego początku, ale stopniowo coraz energiczniej podkreślaną – że współuczestnictwo w komunii z kimś odrzuconym przez Boga stanowi obrazę jego chwały. Musiało to prowadzić do woluntaryzmu, bo prowadziło do *„believers' church*", do wspólnoty religijnej obejmującej jedynie ponownie narodzonych. Kalwiński baptyzm, którego wyznawcą był np. przywódca „parlamentu świętych", Preisegod Barebone, wyciągał z tych myśli najbardziej zdecydowane konsekwencje. Wojsko Cromwella domagało się wolności sumienia, zaś parlament „świętych" nawet rozdziału Kościoła od państwa, p o n i e w a ż jego członkowie byli pobożnymi pietystami, a zatem z p o z y t y w n y c h religijnych powodów. 4) Analizowane przez nas w dalszej części, s e k t y wyrosłe z ruchu c h r z c i e l n e g o trzymały się – w najbardziej zdecydowany i wewnętrznie konsekwentny sposób – od początku swego istnienia zawsze zasady, że do wspólnoty Kościoła mogą zostać przyjęci wyłącznie osobiście ponownie narodzeni, i dlatego odrzucały ze wzgardą wszelki „instytucjonalny" charakter Kościoła i każde wtrącanie się świeckiej władzy. Więc także tutaj p o z y t y w n a religijna przyczyna zrodziła żądanie bezwarunkowej tolerancji. Pierwszą osobą, która z takich powodów optowała za bezwarunkową tolerancją i rozdziałem Kościoła od państwa, niemal jedno pokolenie przed baptystami, a dwa przed Rogerem Williamsem, był z pewnością John Browne. Pierwszą mówiącą o tym deklaracją kościelnej wspólnoty jest, jak się zdaje, rezolucja angielskich baptystów w Amsterdamie z 1612 lub 1613 r.: „*the magistrate is not to middle with religion or matters of conscience* [...] *because Christ is the King and lawgiver of the Church and conscience*" [„urzędnik nie powinien mieszać się do spraw religii czy sumienia [...] ponieważ Chrystus jest Królem i prawodawcą Kościoła i sumienia"]. Pierwszym oficjalnym dokumentem wspólnoty kościelnej, który domagał się p o z y t y w n e j ochrony wolności sumienia przez państwo jako p r a w a, był z pewnością art. 44 wyznania (*Particular*) *Baptists* z 1644 r. Należy pokreślić

z naciskiem raz jeszcze, że reprezentowana czasem opinia, iż tolerancja jako taka sprzyjała kapitalizmowi, jest naturalnie całkowicie błędna. Tolerancja religijna nie jest niczym swoiście nowoczesnym czy zachodnim. Panowała w Chinach, w Indiach, w wielkich imperiach w Azji Przedniej w epoce hellenizmu, w imperium rzymskim, w państwach islamskich przez długi czas w, ograniczanym jedynie przez powody wynikające z racji stanu (które i dziś stanowią granicę!), tak znacznym zakresie, jakiego nie spotykamy nigdzie na świecie w XVI i XVII wieku, a najmniejszym na terytoriach, gdzie panował purytanizm, jak np. w Holandii i Zelandii w czasie polityczno-ekonomicznego rozkwitu, czy w purytańskiej starej i Nowej Anglii. Dla Zachodu charakterystyczna była właśnie – przed i po reformacji – podobnie jak np. dla imperium Sasanidów, wyznaniowa nietolerancja, która panowała też w Chinach, Japonii, Indiach w niektórych epokach, jednak najczęściej z racji politycznych. Dlatego tolerancja jako taka nie ma z pewnością nic wspólnego z kapitalizmem. Ważne było to, komu służyła. O konsekwencjach wynikających z żądania „*believers' church*" będzie jeszcze mowa w następnym artykule.

[200] W swym praktycznym zastosowaniu idea ta występuje np. u cromwellowskich „*tryers*", egzaminujących kandydatów do urzędu kaznodziei. Starali się oni stwierdzić nie tyle fachowoteologiczne wykształcenie, ile subiektywny stan łaski kandydata. Zob. też następny artykuł.

[201] Zaczątki charakterystycznej dla pietyzmu nieufności wobec Arystotelesa i klasycznej filozofii w ogóle odnajdujemy już u Kalwina (por. *Institutio*, II, c. 2, s. 4; III, c. 23, s. 5; IV, c. 17, s. 24). W przypadku Lutra była ona początkowo, jak wiadomo, nie mniejsza, została jednak wyparta później przez wpływ humanizmu (przede wszystkim Melanchtona) i zniewalające potrzeby kształcenia i apologetyki. Że to, co do zbawienia konieczne, zawarte jest w Piśmie w sposób wystarczająco jasny także dla niewykształconych, nauczała naturalnie także *Konfesja Westminsterska* (1, 7), w zgodzie z protestancką tradycją.

[202] Przeciw temu kierował się protest oficjalnych Kościołów, np. także jeszcze (krótki) katechizm szkockiego Kościoła prezbiteriańskiego z 1648 r., s. VII, zakazywał uczestnictwa nie należących do rodziny osób w domowych nabożeństwach, jako ingerencji w uprawnienia urzędu. Również pietyzm uwalniał jednostkę, jak każde tworzenie ascetycznych gmin, z więzi domowego patriarchalizmu sprzymierzonego z interesami urzędowego prestiżu.

[203] Z istotnych powodów nie wnikamy tu rozmyślnie w „psychologiczne" – w fachowym, naukowym sensie tego słowa – odniesienia tych treści świadomości religijnej, unikamy także nawet w miarę możliwości stosowania odpowiadającej temu terminologii. Rzeczywiście pewny aparat pojęciowy psychologii, włącznie z psychiatrią, nie jest przede wszystkim jeszcze wystarczający, by mógł stać się bezpośrednio użyteczny do celów historycznych badań w domenie naszych problemów, bez naruszania bezstronności

historycznych sądów. Stosowanie jej terminologii zrodziłoby jedynie pokusę zawoalowania dyletanckim uczonym żargonem łatwo zrozumiałych i często wprost trywialnych stanów rzeczy, i przez to stworzenia fałszywych pozorów większej ścisłości pojęć, co było niestety typowe np. dla Lamprechta. Poważniejsze próby wykorzystania psychopatologicznych pojęć do interpretacji pewnych historycznych zjawisk masowych zob. u W. Hellpacha, *Grundlinien einer Psychologie der Hysterie*, Leipzig 1904, rozdz. 12, również *Nervosität und Kultur*, Berlin 1902. Nie mogę podjąć tu próby wykazania, że także temu wielostronnie zorientowanemu autorowi zaszkodził, moim zdaniem, wpływ pewnych teorii Lamprechta. Jak całkowicie pozbawione są wartości, w zestawieniu ze starszą literaturą, schematyczne uwagi Lamprechta dotyczące pietyzmu (w 7 t. jego *Deutsche Geschichte*), wie każdy, kto zna choćby podstawową literaturę.

[204] Jak np. u wyznawców *Innige Christendom* Schortinghuisa. W dziejach religii odnosi się to do perykopy o słudze Bożym Deutero-Izajasza i do Psalmu 22.

[205] Wystąpiło to u holenderskich pietystów w pojedynczych przypadkach, a potem pod s p i n o z j a ń s k i m i wpływami.

[206] Labadie, Tersteegen i inni.

[207] Najjaśniej wpływ ten objawia się może tam, gdzie kwestionuje on – pomyśleć tylko: Spener! – kompetencję zwierzchności dotyczącą kontrolowania konwentykli, z wyjątkiem nieporządków i nadużyć, bo chodzi tu o gwarantowane przez porządek apostolski, p o d s t a w o w e p r a w o chrześcijan (*Theologische Bedenken*, II, s. 81 i nast.). Jest to – zasadniczo – dokładnie purytański punkt widzenia w odniesieniu do tego stosunku i zakresu obowiązywania wynikających *ex iure divino* i dlatego niezbywalnych praw jednostki. Uwadze Ritschla nie uszła ani ta (*Geschichte des Pietismus*, t. II, s. 157), ani wspominana dalej w tekście herezja (ibidem, s. 115). Jeśli nawet niehistoryczna jest zwłaszcza pozytywistyczna (by nie powiedzieć: filisterska) krytyka, jakiej poddaje ideę „podstawowych praw", którym ostatecznie zawdzięczamy niemal w s z y s t k o, co dziś nawet największemu „reakcjoniście" jawi się jako minimum jego indywidualnej sfery wolności, to jednak naturalnie należy mu przyznać całkowitą rację, że w obu przypadkach nie mamy do czynienia z ich organicznym powiązaniem z luterańskim stanowiskiem Spenera.

Same konwentykle (*collegia pietatis*), teoretycznie uzasadniane przez *Pia desideria* (1675) Spenera, i które praktycznie powołał do życia, odpowiadały w istocie całkowicie angielskim „*prophesyings*", których pierwowzorem były londyńskie godziny biblijne (1547) Jana Łaskiego, od tego czasu należącym do stałego inwentarza form purytańskiej pobożności, zwalczanych jako rewolta przeciw kościelnym autorytetom. Odrzucenie genewskiej dyscypliny kościelnej w końcu uzasadnia on, jak wiadomo, tym, że jej powołany nośnik, „stan trzeci" (*status oeconomicus* – chrześcijańscy świeccy), w Kościele

luterańskim nie został włączony do kościelnej organizacji. Nieudolnie luterańskie jest, z drugiej strony – przy rozważaniu ekskomuniki – uznanie wyłonionych przez krajowy rząd, świeckich członków konsystorza za reprezentantów „stanu trzeciego".

[208] Już sama nazwa „pietyzm", która pojawiła się pierwotnie na luterańskich terytoriach, wskazuje, że w opinii współczesnych charakterystyczne było to, iż z „*pietas*" uczyniono tu metodyczną działalność.

[209] Przyznać należy oczywiście, że ta motywacja właściwa jest wprawdzie przede wszystkim, ale nie wyłącznie kalwinizmowi. Właśnie w najstarszych luterańskich porządkach kościelnych spotykamy ją także szczególnie często.

[210] W sensie Hbr 5,13–14. Por. Spener, *Theologische Bedenken*, I, s. 306.

[211] Oprócz Bayly'ego i Baxtera (zob. *Consilia theologica*, III, 6, 1, dist. 1, 47; dist. 3, 6), Spener cenił zwłaszcza Tomasza a Kempis i przede wszystkim Taulera (choć nie do końca go rozumiał: ibidem, III, 6, 1, dist. 1, 1). Obszerne rozważania o tym ostatnim szczególnie, ibidem, I, 1, 1, nr 7. Wedle niego Luter wywodzi się z Taulera.

[212] Zob. u Ritschla, *Geschichte des Pietismus*, t. II, s. 113. „Walkę pokutną" późniejszych pietystów (i Lutra) odrzucał on jako jedynie miarodajny wyróżnik prawdziwego nawrócenia (*Theologische Bedenken*, III, s. 476). O uświęceniu jako owocu wdzięczności płynącej z wiary w pojednanie – swoiście luterańska (zob. przyp. 60) formuła – por. fragmenty cytowane przez Ritschla, ibidem, s. 115, przyp. 2. O *certitudo salutis*, z jednej strony, *Theologische Bedenken*, I, s. 324: prawdziwa wiara jest nie tyle uczuciowo odczuwana, ile rozpoznawana po swych owocach (miłości i posłuszeństwie wobec Boga); z drugiej strony, ibidem, I, s. 335 i nast.: „Co się zaś tyczy troski, przez co macie być pewni swego stanu zbawienia i łaski, to pewniejszym źródłem" – niż „angielscy skrybowie" – „są nasze" (luterańskie) „książki". W sprawie istoty uświęcenia zgadzał się jednak z Anglikami.

[213] Religijne dzienniki, które zalecał A.H. Francke, były także tu jego zewnętrzną oznaką. Metodyczne ćwiczenie i zwyczaj uświęcania zrodzić ma jego rozwój i oddzielenie dobrych od złych – to mniej więcej stanowi podstawowy temat książki Franckego *Von des Christen Vollkommenheit*.

[214] W charakterystyczny sposób odchylenie tej racjonalnej pietystycznej wiary w opatrzność od jej ortodoksyjnej interpretacji objawiło się w słynnym sporze między pietystami z Halle i Löscherem, reprezentantem luterańskiej ortodoksji. Löscher posuwa się w swoim *Timotheus Verinus* do tego, że przeciwstawia wszystko, co jest osiągane przez ludzki czyn, zrządzeniom opatrzności. Natomiast wedle niezmiennego stanowiska Franckego, ów przebłysk jasności co do tego, co ma się zdarzyć, będący wynikiem spokojnego czekania na decyzję, należy ujmować jako „wskazówkę Boga": zupełnie analogicznie jak w kwakierskiej psychologii i w zgodzie z powszechnym ascetycznym przedstawieniem, że racjonalna metoda jest drogą zbliżenia

się do Boga. Oczywiście Zinzendorfowi, który w jednej z najistotniejszych decyzji zawierzył przyszłość stworzonej przez siebie gminy l o s o w a n i u, obca była ta forma wiary w opatrzność, którą reprezentował Francke. Spener, *Theologische Bedenken*, I, s. 314, w swej charakterystyce chrześcijańskiego „spokoju", w którym człowiek powinien zdać się na Boskie oddziaływanie, nie krzyżować go swym pospiesznym działaniem na własną rękę – w istocie także punkt widzenia Franckego – odwołał się do Taulera. Wszędzie objawia się wobec purytanizmu jednak znacznie osłabiona, poszukująca pokoju (w tym świecie), aktywność pietystycznej pobożności. „*First righteousness, than peace*" [„Najpierw sprawiedliwość, potem pokój"] – tak sformułował w przeciwieństwie do tego jeszcze w 1904 r. czołowy baptysta (G. White w pewnym adresie, który jeszcze będziemy cytować) etyczny program swej denominacji (*Baptist Handbook*, 1904, s. 107).

[215] *Lectiones paraeneticae*, IV, s. 271.

[216] Przeciw temu powracającemu stale przedstawieniu kieruje się głównie krytyka Ritschla. Zob. cytowaną w przyp. 213 pracę Franckego, która zawiera tę naukę.

[217] Odnajdujemy go także u angielskich pietystów n i e będących predestynacjonistami, np. u Goodwina. Por. o nim i innych, H. Heppe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche, namentlich der Niederlande*, Leiden 1879, książkę, która również po standardowym dziele Ritschla, w odniesieniu do Anglii, a także tu i ówdzie Niderlandów, nie stała się zbędna. Jeszcze w XIX w. pytano często Köhlera (wedle książki, którą będziemy cytować w następnym artykule [najprawdopodobniej *Die niederländische*]) o m o m e n t jego ponownych narodzin.

[218] Starano się przez to zwalczać rozprzęgające konsekwencje luterańskiej nauki o możliwości zyskania na nowo łaski (zwłaszcza powszechne „nawrócenie" *in extremis*).

[219] Przeciw związanej z tym konieczności znania dnia i godziny „nawrócenia", jako b e z w a r u n k o w e g o wyróżnika jego autentyczności, zob. Spener, *Theologische Bedenken*, II, 6, 1, s. 197. „Walka pokutna" była mu bowiem obca, podobnie jak Melanchtonowi *terrores conscientiae* Lutra.

[220] Oprócz tego pewną rolę odgrywała także naturalnie, swoista dla wszelkiej ascezy, antyautorytarna interpretacja „powszechnego kapłaństwa". Czasem zalecano pastorowi odroczenie absolucji do „potwierdzenia" autentycznej skruchy, co Ritschl słusznie określa jako w zasadzie kalwińskie.

[221] Istotne dla nas punkty odnaleźć można najwygodniej u H. Plitta, *Zinzendorfs Theologie*, 3 t., Gotha 1869 -, t. I, s. 325, 345, 381, 412, 429, 433 i nast., 444, 448; t. II, s. 372, 381, 385, 409 i nast.; t. III, s. 131, 167, 176. Por. także B. Becker, *Zinzendorf und sein Christentum*, Leipzig 1900, ks. 3, rozdz. III.

[222] Oczywiście uważał on *Konfesję Augsburską* jedynie wtedy za właściwy dokument luterańsko-chrześcijańskiej wiary, gdy – jak to wyrażał

w swojej obrzydliwej terminologii – wyleje się na nią „wyciek z rany". Czytanie go to pokuta, bo jego język w mdłej rozlewności myśli sprawia jeszcze gorsze wrażenie niż ów „chrystusowy olej terpentynowy", który F.T. Vischer (w swojej polemice z monachijskim „Christoterpe") uznał za tak okropny.

[223] „Nie rozpoznajemy w żadnej religii tych jako braci, którzy nie zostali obmyci przez pokropienie krwią Chrystusa i nie trwają, całkowicie przemienieni, w uświęceniu ducha. Nie rozpoznajemy żadnej objawionej (= widzialnej) gminy Chrystusa, jak tylko tam, gdzie głosi się czyste i nieskażone Słowo Boże, a jej członkowie także prowadzą podług niego święte życie jako dzieci Boże". Ostatnie zdanie pochodzi wprawdzie z małego katechizmu Lutra, ale – co podkreślił już Ritschl – służy tam odpowiedzi na pytanie, jak święci się imię Boga, tu natomiast odgraniczeniu kościoła świętych.

[224] Zob. Plitt, *Zinzendorfs Theologie*, t. I, s. 346. W jeszcze bardziej zdecydowany sposób w cytowanej przez Plitta, t. I, s. 381, odpowiedzi na pytanie: „czy dobre uczynki konieczne są do zbawienia?". „Niekonieczne i szkodliwe do osiągnięcia zbawienia, po osiągniętym zbawieniu jednak tak konieczne, że kto ich nie czyni, nie jest też zbawiony". A więc także tu: nie realna podstawa, ale – jedyna! – podstawa rozpoznania.

[225] Np. z pomocą tych karykatur „chrześcijańskiej wolności", które piętnuje Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, t. III, s. 381.

[226] Przede wszystkim przez silniejsze podkreślanie idei zadośćuczynienia w nauce o zbawieniu, którą uczynił także, po odrzuceniu jego misyjnych prób zbliżenia przez amerykańskie sekty, podstawą metody uświęcania. Zachowanie dziecięcości i cnót pokornego ograniczania się wysuwane jest przez niego od tego czasu na pierwszy plan jako cel herrnhuterskiej ascezy, w ostrej opozycji wobec całkowicie analogicznych do purytańskiej ascezy tendencji w gminie.

[227] Który jednak miał swoje granice. Już z tego powodu chybiona musi być próba włączenia religijności Zinzendorfa do pewnego „społeczno-psychicznego" szczebla rozwoju, jak to się dzieje u Lamprechta. Dodajmy, że na całą jego religijność nic nie wpływało silniej niż fakt, że był hrabią z w gruncie rzeczy feudalnymi instynktami. Właśnie jej uczuciowa strona pasowałaby ponadto, ze „społecznopsychicznego" punktu widzenia, do epoki romantycznej dekadecji rycerstwa równie dobrze, jak i do epoki „sentymentalizmu". Jeśli w ogóle chcieć ją zrozumieć „społecznopsychicznie" w jej opozycji wobec zachodnioeuropejskiego racjonalizmu, to najlepiej przez odniesienie do patriarchalnego związania niemieckiego Wschodu.

[228] Kontrowersje Zinzendorfa z Dipplem objawiają to w równej mierze, jak – po jego śmierci – stwierdzenia synodu z 1764 r. wskazują jasno na charakter gminy w Herrnhut jako instytucji zbawczej. Zob. krytykę Ritschla, *Geschichte des Pietismus*, t. III, s. 443 i nast.

[229] Por. np. § 151, 153, 160. To, że brak uświęcenia możliwy jest mimo prawdziwego żalu i odpuszczenia grzechów, wynika zwłaszcza z uwag na s. 311 i odpowiada luterańskiej nauce o zbawieniu w równej mierze, w jakiej sprzeczne jest z kalwińską (i metodystyczną).

[230] Por. twierdzenia Zinzendorfa cytowane u Plitta, *Zinzendorfs Theologie*, t. II, s. 345. Podobnie Spangenberg, *Idea fidei fratrum*, s. 325.

[231] Por. np. cytowane u Plitta, ibidem, t. III, s. 131, zdania Zinzendorfa odnoszące się do Mt 20,28: „Gdy widzę człowieka, któremu Bóg dał doskonały dar, to cieszę się i wykorzystuję ten dar z upodobaniem. Jeśli jednak spostrzegam, że nie jest z tego, co należy do niego, zadowolony, lecz chce, by przybrało jeszcze doskonalszą postać, to uważam to za początek ruiny takiej osoby". Zinzendorf negował właśnie – zwłaszcza w swej rozmowie z Johnem Wesleyem w 1743 r. – postęp w uświęcaniu, bo utożsamiał je z usprawiedliwieniem i sytuował jedynie w zyskanym uczuciowo stosunku do Chrystusa. Ibidem, s. 413. Miejsce poczucia, że jest się „narzędziem", zajmuje „posiadanie" boskości: mistyka, nie asceza (w sensie, który omówimy we *Wprowadzeniu* do dalszych artykułów [por. także *Dygresję*]). Naturalnie (co tam rozważymy) także dla purytanina teraźniejszy habitus w tym świecie jest tym, do czego rzeczywiście dąży. Ale ten interpretowany jako *certitudo salutis* habitus jest u niego poczuciem bycia aktywnym narzędziem.

[232] Która jednak, z racji tego kontekstu, nie zyskała konsekwentnego etycznego uzasadnienia. Zinzendorf odrzuca ideę Lutra „służby Bożej" w zawodzie jako miarodajnego punktu odniesienia wierności zawodowi. Jest ona bowiem raczej odpłatą za „wierność Zbawiciela wobec jego dzieła" (ibidem, s. 411).

[233] Znana jest jego sentencja: „Człowiek rozumny nie powinien być niewierzący, a wierzący nie powinien być nierozumny" w *Sokrates, d. i. Aufrichtige Anzeige verschiedener nicht sowohl unbekannter als vielmehr in Abfall geratener Hauptwahrheiten* (1725), ponadto jego predylekcja dla autorów takich jak Bayle.

[234] Wyraźne upodobanie protestanckiej ascezy do zracjonalizowanego przez swe matematyczne ufundowanie empiryzmu jest znane i nie będziemy go tu jeszcze bliżej rozważać. Zob. o zwrocie nauk do zracjonalizowanego matematycznie, „ścisłego" badania, jego filozoficznych motywach i ich przeciwieństwie wobec punktu widzenia Bacona: W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1892), s. 305–307, zwłaszcza uwagi na s. 305, słusznie odrzucające ideę, że nowoczesne nauki przyrodnicze należy ujmować jako produkt materialno-technologicznych interesów. Istnieją tu naturalnie niezwykle ważne odniesienia, ale są one o wiele bardziej skomplikowane. Zob. ponadto W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie* (1878–1880), t. I, s. 40 i nast. Rozstrzygający dla stanowiska protestanckiej ascezy punkt widzenia, objawiający się z pewnością

najwyraźniej w *Theologische Bedenken* Spenera, I, s. 232, III, s. 260, głosił, że podobnie jak rozpoznajemy chrześcijanina po owocach jego wiary, także i poznanie Boga i jego zamiarów możemy czerpać wyłącznie z poznania jego dzieł. Dyscypliną faworyzowaną przez wszelkie purytańskie, chrzcielne i pietystyczne chrześcijaństwo była dlatego fizyka, a po niej inne, odwołujące się do takiej samej metody, matematyczno-przyrodnicze dyscypliny. Wierzono bowiem, że dzięki empirycznemu ujęciu Boskich praw w naturze dotrzeć można do poznania „sensu" świata, którego nie sposób odkryć na drodze pojęciowych spekulacji, z racji fragmentarycznego charakteru Boskiego objawienia – myśl kalwińska. Empiryzm XVII w. był dla ascezy środkiem poszukiwania „Boga w naturze". Zdawał się on prowadzić ku Bogu, a filozoficzna spekulacja odwodzić od niego. Zwłaszcza filozofia Arystotelesa była, wedle Spenera, największą szkodą dla chrześcijaństwa. Każda inna jest lepsza, szczególnie „platońska": *Consilia theologica*, III, 6, 1, dist. 2, nr 13. Por. ponadto następujący charakterystyczny fragment: „*Unde pro Cartesio quid dicam non habeo*" (nie przeczytał go) „*semper tamen optavi et opto, ut Deus viros excitet, qui veram philosophiam vel tandem oculis sisterent, in qua nullius hominis attenderetur auctoritas, sed sana tantum magistri nescia ratio*" [„O Kartezjuszu nic nie mogę powiedzieć, lecz zawsze pragnąłem i pragnę, by Bóg pobudzał ludzi, którzy mogliby zaprezentować nam w końcu prawdziwą filozofię, w której nie zważa się na autorytet żadnego człowieka, lecz na zdrowy rozsądek nieznający takiego nauczyciela"], ibidem, II, 5, nr 2. Jakie znaczenie owe poglądy ascetycznego protestantyzmu miały dla rozwoju wychowania, a szczególnie szkół realnych, jest sprawą znaną. W połączeniu ze stanowiskiem wobec „*fides implicita*" tworzyły one jego pedagogiczny program.

[235] „Istnieje pewien rodzaj ludzi, którzy za swą szczęśliwość uważają mniej więcej cztery rzeczy: 1) by stać się małym, pogardzanym, lżonym [...], 2) wszystkie zmysły, których nie potrzebują do służby swemu Panu [...], zaniedbywać [...], 3) albo nic nie mieć, albo, co dostają, znów oddawać [...], 4) pracować jak robotnik dniówkowy, nie dla zarobku, ale dla zawodu i dla sprawy Pana, i ich bliźnich" (*Rel. Reden*, II, s. 180; Plitt, *Zinzendorfs Theologie*, t. I, s. 445). Nie wszyscy mogą i powinni stać się „uczniami", lecz tylko ci, których powołuje Pan – ale, wedle wyznania samego Zinzendorfa (Plitt, t. I, s. 449), trudności jednak pozostają, bo Kazanie na Górze zwraca się formalnie do wszystkich. Rzuca się w oczy pokrewieństwo tego „wolnego akosmizmu miłości" z dawnymi ideałami chrzcielnymi.

[236] Bo uczuciowe uwewnętrznienie pobożności w żadnym razie nie było po prostu obce luteranizmowi także epoki epigonów. To, co ascetyczne: reglamentacja życia, w oczach luteranów przypominająca „uświęcenie przez uczynki", stanowiło tu raczej konstytutywną różnicę.

[237] „Serdeczny strach" jest lepszą oznaką łaski niż „pewność", sądzi Spener, *Theologische Bedenken*, I, s. 324. Także u purytańskich autorów

odnajdujemy naturalnie wyraźne ostrzeżenia przed „fałszywą pewnością", ale przynajmniej nauka o predestynacji oddziaływała, w tej mierze, w jakiej wpływała na duszpasterstwo, zawsze w przeciwnym kierunku.

[238] Bo p s y c h o l o g i c z n y m efektem istnienia spowiedzi było wszędzie o d c i ą ż e n i e własnej odpowiedzialności jednostki za jej zachowanie – dlatego jej pożądano – i przez to złagodzenie rygorystycznej konsekwencji ascetycznych wymogów.

[239] Jak wielką rolę – także dla t y p u pietystycznej pobożności – odgrywały przy tym czysto p o l i t y c z n e momenty, sugerował już Ritschl w swym opisie wirtemberskiego pietyzmu (*Geschichte des Pietismus*, t. III).

[240] Zob. stwierdzenia Zinzendorfa cytowane w przyp. 235.

[241] Oczywiście także kalwinizm, w każdym razie autentyczny, jest „patriarchalny". Powiązanie sukcesu np. działalności Baxtera z chałupniczym charakterem wytwórczości w Kidderminster objawia się jasno w jego autobiografii. Zob. fragment cytowany w *Works of the Puritan Divines*, s. XXXVIII: „*The town liveth upon the weaving of Kidderminster stuffs, and as they stand in their loom, they can set a book before them, or edify each other*" [„Miasto żyło z tkania kidderminsterskiej wełny, a gdy stali przy swych warsztatach, mogli położyć książkę przed sobą, lub pouczać się wzajemnie"]. Mimo to jednak patriarchalizm w reformowanej, a tym bardziej chrzcielnej etyce przybiera inną postać niż na gruncie pietyzmu. Problem ten rozważyć można wyłącznie w innym kontekście.

[242] *Die christliche Lehre*, t. I, s. 598. Jeśli Fryderyk Wilhelm I uznał pietyzm jako taki za sprawę dobrą dla r e n t i e r ó w, to określa to oczywiście lepiej tego króla niż pietyzm Spenera i Franckego, i także król wiedział z pewnością, dlaczego, dzięki edyktowi o tolerancji, otworzył dla niego swe państwa.

[243] Do orientacyjnego wprowadzenia w wiedzę o metodyzmie nadaje się szczególnie doskonały artykuł *Methodismus* F. Loofsa w *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3 wyd. Użyteczne są również prace Jacoby'ego (zwłaszcza *Handbuch des Methodismus*), Koldego, Jüngsta, Southeya. O Wesleyu: L. Tyerman, *The Life and Times of John Wesley*, London 1870. Książka R. Watsona (*Life of Wesley*, także w przekładzie: *Das Leben Johann Wesleys*, Frankfurt 1839) jest popularna. Jedną z najlepszych bibliotek w odniesieniu do historii metodyzmu ma Northwestern University w Evanston koło Chicago. Pewien rodzaj ogniwa łączącego klasyczny purytanizm z metodyzmem tworzy religijny poeta Isaac Watts, przyjaciel kapelana Olivera Cromwella (Howe'a), potem Richarda Cromwella, którego radzić się miał Whitefield (zob. Skeats, *A History of the Free Churches*, s. 254 i nast.).

[244] Jest ono uwarunkowane – jeśli abstrahować od wpływów, jakim ulegali obaj Wesleyowie – historycznie przez obumieranie dogmatu o predestynacji, z jednej strony, a z drugiej, przez znaczące ożywienie „*sola fide*" u twórców metodyzmu, przede wszystkim jednak motywowane przez jego

swoiście misyjny charakter, który doprowadził do (przekształcającego) odrodzenia pewnych średniowiecznych metod kazania zmierzającego do „przebudzenia" i powiązał je z pietystycznymi formami. Zjawisko to z pewnością nie należy do powszechnej linii rozwoju wiodącej do „subiektywizmu", bo pod tym względem ustępowało nie tylko pietyzmowi, lecz także bernardyńskiej pobożności średniowiecza.

[245] Tak czasem sam Wesley określał rezultat metodystycznej wiary. Pokrewieństwo ze „szczęśliwością" Zinzendorfa jest oczywiste.

[246] Zob. np. w Watson, *Das Leben Johann Wesleys*, s. 331.

[247] M. Schneckenburger, *Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien*, K.B. Hundeshagen (wyd.), Frankfurt 1863, s. 147.

[248] Whitefield, przywódca predestynacjonistycznej grupy, która, niezorganizowana, rozpadła się po jego śmierci, odrzucał w istocie naukę Wesleya o „doskonałości". W rzeczy samej jest ona wyłącznie surogatem idei potwierdzenia kalwinów.

[249] Schneckenburger, *Vorlesungen*, s. 145. Nieco inaczej Loofs, *Methodismus*. Obie konsekwencje są typowe dla wszelkiej religijności tego rodzaju.

[250] Co czyniła konferencja w 1770 r. Już pierwsza konferencja w 1744 r. uznała, że słowa Biblii oddalone są tylko „o włos" od kalwinizmu, z jednej strony, i od antynomianizmu, z drugiej. Przy ich niejasności nie należy się dzielić z racji doktrynalnych różnic, dopóki obowiązuje ona nadal jako praktyczna norma.

[251] Od herrnhuterów oddzielała metodystów ich nauka o możliwości bezgrzesznej doskonałości, którą odrzucał zwłaszcza także Zinzendorf, podczas gdy, z drugiej strony, Wesley uznawał uczuciowość religijności herrnhuterów za „mistykę", a poglądy Lutra dotyczące „prawa" określał jako „bluźniercze". Tu objawia się bariera, jaka z konieczności istniała nadal między każdym rodzajem racjonalnego religijnego sposobu życia i luteranizmem.

[252] John Wesley podkreśla czasem, że wszędzie: u kwakrów, prezbiterianów, w anglikańskim „wysokim Kościele", trzeba wierzyć w dogmaty, tylko u metodystów nie. Por. w odniesieniu do powyższych rozważań również, oczywiście nieco sumaryczne, przedstawienie u Skeatsa, *A History of the Free Churches*.

[253] Por. np. Dexter, *Congregationalism*, s. 455 i nast.

[254] Naturalnie jednak mógł umniejszać, co czyni dziś w przypadku amerykańskich Murzynów. Poza tym często wyraźnie patologiczny charakter metodystycznych emocji, w przeciwieństwie do relatywnie łagodnej uczuciowości pietyzmu, powiązany jest być może także – bo wchodzą tu w grę również czysto historyczne przyczyny i jawność tego procesu – z silniejszym przeniknięciem życia aż czą na terytoriach, gdzie jest on powszechny. To jednak rozstrzygnąć mógłby jedynie neurolog.

[255] Loofs, *Methodismus*, s. 750, podkreśla z naciskiem, że metodyzm odróżnia się od innych ascetycznych ruchów przez to, że pojawił się p o epoce angielskiego oświecenia, i uznaje go za paralelę (oczywiście o wiele słabszego) renesansu pietyzmu w pierwszych trzech dekadach tego wieku u nas. Ale mimo wszystko, w nawiązaniu do Ritschla, *Die christliche Lehre*, t. I, s. 568 i nast., dopuszczalne jest jednak także uznanie za paralelę Zinzendorfskiej odmiany pietyzmu, która r ó w n i e ż – w przeciwieństwie do Spenera i Franckego – była już reakcją na oświecenie. Tyle że ta reakcja w metodyzmie, jak widzieliśmy, przybrała zupełnie inny kierunek niż w herrnhuteryzmie, przynajmniej w tej mierze, w jakiej wpływał nań Zinzendorf.

[256] Którą jednak, co ukazuje cytat z Johna Wesleya (zob. s. 179), rozwijał zupełnie tak samo i z zupełnie takim samym skutkiem jak inne ascetyczne denominacje.

[257] I są – jak się okazało – s ł a b s z y m i wariantami konsekwentnej ascetycznej etyki purytanizmu, podczas gdy, jeśli chciałoby się interpretować te koncepcje religijne, wedle popularnego schematu, jedynie jako „objawy" czy „odzwierciedlenia" kapitalistycznego rozwoju, powinno by wystąpić coś w r ę c z p r z e c i w n e g o.

[258] Spośród baptystów jedynie tzw. „*General Baptists*" wywodzą się z dawnego ruchu chrzcielnego. „*Particular Baptists*" byli – jak już mówiliśmy – kalwinami, którzy ograniczali przynależność do Kościoła zasadniczo do narodzonych ponownie czy przynajmniej do o s o b i s t y c h wyznawców, i dlatego pozostali z zasady woluntarystami i przeciwnikami wszelkich Kościołów państwowych – ale w praktyce oczywiście, za rządów Cromwella, nie zawsze byli konsekwentni. Oni, lecz także *General Baptists*, choć są z historycznego punktu widzenia istotni jako reprezentanci chrzcielnej tradycji, nie dają nam tu żadnego powodu do szczególnej dogmatycznej analizy. To, że kwakrzy, formalnie nowy twór George'a Foxa i jego towarzyszy, w swych podstawowych ideach byli wyłącznie kontynuatorami chrzcielnej tradycji, jest niewątpliwe. Najlepsze wprowadzenie w ich dzieje, unaoczniając zarazem ich stosunek do baptystów i menonitów, daje Robert Barclay, *The Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth*, 1876. O historii baptystów por. m.in.: H.M. Dexter, *The True Story of John Smyth, the Se-Baptist, as told by himself and his contemporaries*, Boston 1881 (do tego J.C. Lang w „The Baptist Quarterly Review" 1883, s. 1 i nast.); J. Murch, *A History of the Presbiterian and General Baptist Church in the West of England*, London 1835; A.H. Newman, *History of the Baptist Church in the United States*, New York 1894 (American Church History Series, t. 2); H.C. Vedder, *A Short History of the Baptists*, 2 wyd., London 1897; E.B. Bax, *Rise and Fall of the Anabaptists*, New York 1902; G. Lorimer, *Baptists in History*, 1902; J.A. Seiss, *Baptist System Examined*, 1902 (Lutheran Publication Society); dalsze materiały w *Baptist Handbook*, London 1896-; *Baptist Manuals*, Paris 1891–1893; „The Baptist Quarterly Review"; *Bibliotheca sacra*, Oberlin

1900. Najlepsza biblioteka baptystyczna znajduje się, jak się zdaje, w Colgate College w stanie Nowy Jork. W odniesieniu do historii kwakrów za najlepszy zbiór uchodzi ten znajdujący się w Devonshire House w Londynie (nie korzystałem z niego). Współczesnym oficjalnym organem ortodoksji jest wydawany przez profesora Jonesa „American Friend" (1894 i nast.), najlepszą historię kwakrów napisał Rowntree. Ponadto: R.B. Jones, *George Fox, an Autobiography*, Philadelphia 1903; A.C. Thomas, *A History of the Society of Friends in America*, Philadelphia 1895; E. Grubb, *Social Aspects of Quaker Faith*, London 1899. W końcu wielka i bardzo dobra literatura biograficzna.

[259] Jedną z wielu zalet *Kirchengeschichte* Karla Müllera jest to, że znalazło się w niej zasłużone miejsce dla na swój sposób wielkiego, choć zewnętrznie niepozornego ruchu chrzcielnego. Jak żaden inny, musiał on znosić bezlitosne prześladowania ze strony wszystkich Kościołów, bo chciał być sektą w swoistym sensie tego słowa. Za sprawą katastrofy wywodzącej się z niego, eschatologicznej orientacji w Münster był on dyskredytowany jeszcze w piątym pokoleniu na całym świecie (np. w Anglii). Ruch ten, stale na nowo tłumiony i spychany na margines, przede wszystkim dopiero długo po swym powstaniu w sposób spójny sformułował swe religijne idee. Zrodził on jeszcze mniej „teologii", niż dałoby się pogodzić z jego zasadami wrogimi fachowej działalności w domenie wiary w Boga, przybierającej postać „nauki". Co było dla starszej fachowej teologii – już jego własnej epoki – mało sympatyczne i imponowało jej także w niewielkiej mierze. Ale nawet z niektórymi reprezentantami nowszej rzeczy mają się nie inaczej. U Ritschla, *Geschichte des Pietismus*, t. I, s. 22 i nast., „anabaptyści" traktowani są w niezbyt bezstronny, a nawet wprost lekceważący sposób: co budzi pokusę określenia tego teologicznego punktu widzenia jako „burżuazyjnego". Ładna praca C.A. Corneliusa (*Geschichte des Münsterschen Aufruhrs*, 2 t., 1855–1860) dostępna była przecież od dziesiątków lat. Ritschl konstruuje także tu wszędzie upadek – z jego punktu widzenia – w „katolicyzm" i dopatruje się bezpośrednich wpływów spirytuałów i franciszkanów obserwantów. Jeśli nawet można by je w pojedynczych przypadkach wykazać, to i tak powiązania te byłyby bardzo wątłe. Przede wszystkim jednak historyczny stan rzeczy wygląda tak, że oficjalny Kościół katolicki traktował z najwyższą nieufnością wewnątrzświatową ascezę świeckich, gdy tylko przybierała postać tworzenia konwentykli, i próbował kierować na tory tworzenia zakonów – a zatem skłonić do porzucenia świata – albo też rozmyślnie włączał ją jako ascezę drugiego gatunku do tradycyjnych zakonów i podporządkowywał ich kontroli. Gdzie to się nie udawało, dopatrywał się niebezpieczeństwa, że kultywowanie subiektywistycznej, ascetycznej moralności może doprowadzić do negowania autorytetów i herezji, zupełnie tak samo – z równym prawem – jak Kościół Elżbiety w „*prophesyings*", na poły pietystycznych konwentyklach biblijnych, nawet gdy w zestawieniu z „konformizmem" były bez

zarzutu, a co Stuartowie objawili w swej *Book of Sports* (o której jeszcze będzie mowa). Dzieje licznych ruchów heretyckich, ale także np. humiliatów i beginek, podobnie jak los świętego Franciszka są tego dowodami. Kazania żebrzących mnichów, zwłaszcza franciszkanów, z pewnością pomogły przygotować pod wieloma względami grunt dla ascetycznej moralności świeckich reformowano-chrzcielnego protestantyzmu. Ale masa pokrewnych rysów ascezy mnichów Zachodu i ascetycznego sposobu życia w ramach protestantyzmu – które właśnie w naszym kontekście, jako wielce pouczające, będziemy stale podkreślać – ma swą ostateczną przyczynę oczywiście w tym, że naturalnie k a ż d a asceza, której glebą było biblijne chrześcijaństwo, m u s i a ł a właśnie z konieczności objawiać pewne istotne rysy wspólne jej z innymi – lecz również w tym, że w ogóle k a ż d a asceza, bez względu na wyznanie, potrzebuje określonych, wypróbowanych środków „umartwiania" ciała. W odniesieniu do następującego tu szkicu wskażmy jeszcze na to, że jego lapidarność przypisać należy temu, iż dla problemu analizowanego szczególnie w t y c h rozważaniach: rozwoju religijnych podstaw „mieszczańskiej" idei z a w o d u, etyka chrzcielna ma jedynie bardzo ograniczone znaczenie. Nie wniosła ona do niej nic absolutnie nowego. O wiele ważniejszej, społecznej strony tego ruchu nie będziemy tu póki co roztrząsać. W rezultacie naszego ujęcia problemu, z historycznej treści d a w n i e j s z e g o ruchu chrzcielnego przedstawimy tu jedynie t y l k o to, co później oddziałało na swoistość pierwszoplanowych dla nas sekt: baptystów, kwakrów i (nie tak istotnych) menonitów.

[260] Zob. przyp. 181.

[261] O jej źródle i przemianach, zob. A. Ritschl, *Gesammelte Aufsätze*, t. I, Freiburg 1893, s. 69 i nast.

[262] Naturalnie reprezentanci ruchu chrzcielnego stale odrzucali określanie ich jako „sekty". Są oni t y m Kościołem, o którym mówi się w Liście do Efezjan (5,27). Ale są oni w n a s z e j terminologii „sektą" n i e t y l k o dlatego, że brak u nich jakichkolwiek odniesień do państwa. Ich ideałem, jeszcze u kwakrów (Barclay), był oczywiście stosunek Kościoła do państwa w początkach chrześcijaństwa, bo dla nich, jak i niektórych pietystów (Tersteegen), poza podejrzeniem była w y ł ą c z n i e czystość Kościołów pod Krzyżem. Ale pod rządami ś w i e c k i e g o państwa, czy tym bardziej pod Krzyżem, również kalwini musieli optować, *faute de mieux* – podobnie jak w takim samym przypadku nawet Kościół katolicki – za rozdziałem Kościoła od państwa. Są „sektą" także n i e dlatego, że przyjęcie w poczet członków Kościoła dokonywało się *d e f a c t o* za sprawą umowy o przyjęcie między gminą i katechumenem. Bo tak się rzeczy miały f o r m a l n i e np. również w niderlandzkich reformowanych gminach (w rezultacie pierwotnego położenia politycznego), w zgodzie z dawnym ustrojem Kościoła (zob. H. von Hoffmann, *Kirchenverfassungsrecht der niederländischen Reformierten*, Leipzig 1902). Właśnie dlatego, że religijna wspólnota w ogóle m o g ł a być zorganizowana

wyłącznie woluntarystycznie: jako sekta, a nie instytucjonalnie: jako Kościół, nie powinna zawierać w sobie nie narodzonych ponownie, a zatem odchodzić od starochrześcijańskiego wzoru. W przypadku chrzcielnych gmin w pojęciu „Kościoła" zawierało się to, co w przypadku reformowanych występowało jako stan faktyczny. Że oczywiście także u tych ostatnich całkiem określone religijne motywy pchały w stronę *„believers' chuch"*, wspominaliśmy już. Zob. bardziej szczegółowe rozważania o „Kościele" i „sekcie" w następnym artykule. Używanym tu pojęciem „sekty" posłużył się, mniej więcej równocześnie i – jak przyjmuję – niezależnie ode mnie, również Kawerau w artykule *Sekte* w *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (1906), s. 157–166. Troeltsch w swych *Die Soziallehren* akceptuje je i obszernie omawia. Zob. także dalej *Wprowadzenie* do artykułów *Etyka gospodarcza religii światowych* [por. także *Sekty protestanckie i duch kapitalizmu*].

[263] Jak istotny był ten symbol w dziejach dla zachowania wspólnoty Kościołów – bo tworzył dla nich niewątpliwy i oczywisty wyróżnik – wykazał już Cornelius, *Geschichte des Münsterschen*.

[264] Pewnego zbliżenia do niej w nauce o usprawiedliwienu menonitów nie będziemy tu rozważać.

[265] Z tej idei bierze się może religijne zainteresowanie roztrząsaniem kwestii, jak należy interpretować wcielenie Chrystusa i jego stosunek do Dziewicy Maryi, które, często jako jedyny czysto dogmatyczny element, robi tak dziwne wrażenie już w najstarszych dokumentach ruchu chrzcielnego (np. w przedrukowanych u Corneliusa, w dodatku do t. II *Geschichte des Münsterschen*, „wyznaniach"), zob. m.in. K. Müller, *Kirchengeschichte*, II, 1, s. 330. U podstaw odmienności chrystologii reformowanych i luteranów (w nauce o tzw. *communicatio idiomatum*) legły podobne religijne zainteresowania.

[266] Wyrażała się ona zwłaszcza w pierwotnie ścisłym unikaniu ekskomunikowanych również w społecznym obcowaniu – punkt, w którym nawet kalwini czynili znaczne koncesje na rzecz ujęcia, że na stosunki społeczne nie powinny wpływać zasadniczo duchowne cenzury. Zob. następny artykuł.

[267] Jak teza ta objawiała się u kwakrów w z pozoru nieistotnych, zewnętrznych elementach (odrzucanie zdejmowania kapelusza, klękania, kłaniania się, a także formy „pan"), jest sprawą znaną. Ale podstawowa idea właściwa jest w pewnej mierze każdej ascezie, która dlatego w swej autentycznej postaci jest zawsze „wroga autorytetom". W kalwinizmie wyrażała się ona w zasadzie, że w Kościele panować powinien jedynie Chrystus. A gdy idzie o pietyzm, to wskażmy tu na usiłowania Spenera, by biblijnie usprawiedliwić tytulaturę. Katolicka asceza przełamała ten rys, o ile w grę wchodzi kościelna zwierzchność, przez ślub posłuszeństwa, interpretując ascetycznie samo posłuszeństwo. To „wy-

wrócenie do góry nogami" tej zasady w protestanckiej ascezie stanowi historyczną podstawę swoistości jeszcze dzisiejszej d e m o k r a c j i narodów, na które wpływ wywarł purytanizm, i ich odmienności od narodów „łacińskiego ducha". Ono też stanowi historyczne źródło owego „braku respektu" Amerykanów, który na jednych działa odpychająco, a na innych ożywczo.

[268] Oczywiście odnosiło się ono w ruchu chrzcielnym od samego początku w istocie jedynie do N o w e g o Testamentu, a do Starego nie w tej samej mierze. Zwłaszcza Kazanie na Górze cieszyło się we wszystkich denominacjach szczególnym uznaniem jako program etyki społecznej.

[269] Już Schwenckfeld uważał zewnętrzne sprawowanie sakramentów za adiaforon, podczas gdy *General Baptists* i menonici trzymali się ściśle chrztu i komunii, a menonici oprócz tego umywania nóg. Ale dewaluacja sakramentów była bardzo znaczna, można by nawet powiedzieć w odniesieniu do wszystkich, z wyjątkiem komunii – ich p o d e j r z a n y charakter, jak u predestynacjonistów. Zob. następny artykuł.

[270] W tej sprawie chrzcielne denominacje, zwłaszcza kwakrzy (R. Barclay, *Apology for the true Christian Divinity*, 4 wyd., London 1701; książką tą dysponowałem dzięki uprzejmości E. Bernsteina), powoływały się na stwierdzenia Kalwina, *Institutio*, III, 2, w rzeczy samej bliskie nauce chrzcielnej. Również starsze o d r ó ż n i e n i e godności „Słowa Bożego" – jako tego, co Bóg objawił patriarchom, prorokom, apostołom – i „Pisma świętego" jako tego, co z tego z a p i s a l i, było jednak wewnętrznie pokrewne, choć nie mamy tu do czynienia z historycznym powiązaniem, ujęciu istoty objawienia przez ruch chrzcielny. Nauka o mechanicznej inspiracji i przez to ścisła bibliokracja kalwinów były dopiero produktem pewnej orientacji w rozwoju, jaki dokonał się w XVI wieku, podobnie jak nauka o „wewnętrznym świetle" w, opierającej się na chrzcielnej podstawie, doktrynie kwakrów była rezultatem rozwoju przebiegającego w przeciwnym kierunku. Ostry rozdział był tu po części z pewnością także następstwem stałych sporów.

[271] Podkreślano to mocno w opozycji do pewnych tendencji socynianów. „Naturalny" rozum nie wie n i c o Bogu (Barclay, ibidem, s. 102). Przez to zmieniła się pozycja, jaką *lex naturae* zajmowała poza tym w protestantyzmie. Z zasady nie mogły istnieć żadne „*general rules*", żaden k o d e k s moralny, bo „powołanie", które ma każdy i które dla każdego jest i n d y w i d u a l n e, objawia Bóg za pośrednictwem s u m i e n i a. Czynić powinniśmy n i e „dobro" – w generalizującym pojęciu „naturalnego" rozumu – lecz w o l ę B o g a, która, za sprawą nowego przymierza, została zapisana w naszych sercach, a wyraża się w sumieniu (ibidem, s. 73 i nast., 76). Ta i r r a c j o n a l n o ś ć moralności – wynikająca ze spotęgowanego przeciwieństwa tego, co boskie i tego, co stworzone – dochodzi do głosu w podstawowych dla etyki kwakrów twierdzeniach: „*what a man does contrary to his faith, t h o u g h h i s f a i t h m a y b e w r o n g, is no ways acceptable to God* [...] *though t h e t h i n g m i g h t h a v e b e e n l a w f u l t o a n o t h e r*" [„tego,

co człowiek czyni w niezgodzie ze swą wiarą, choć jego wiara może być błędna, Bóg nie może nigdy akceptować [...] choć może to być prawe dla innego"] – ibidem, s. 487. Naturalnie nie sposób było jej utrzymać w praktyce. „*Moral and perpetual statutes acknowledged by all Christians*" [„moralne i trwałe ustanowienia uznawane przez wszystkich chrześcijan"] stanowią np. u Barclaya nawet granicę t o l e r a n c j i. W praktyce współcześni uznawali ich etykę za tożsamą – z pewnymi szczególnymi wyjątkami – z etyką reformowanych pietystów. „Wszystko, co dobre w Kościele, staje się podejrzane jako kwakierstwo", podkreśla Spener wielokrotnie. Mógł on nawet zazdrościć kwakrom tej opinii: *Consilia theologica*, III, 6, 1, dist. 2 (nr 64). Już odrzucanie przysięgi, z racji słów Biblii, ukazuje, jak niewielki zasięg miała rzeczywista emancypacja spod litery Pisma. S p o ł e c z n o etycznym znaczeniem zdania uznawanego przez niektórych kwakrów za kwintesencję c a ł e j etyki chrześcijańskiej: „Czyńcie innym jedynie to, co byście chcieli, aby wam oni czynili", nie będziemy się tu zajmować.

[272] Konieczność przyjęcia tej m o ż l i w o ś c i uzasadnia Barclay tym, że bez niej „*there should never be a place known by the Saints wherein they might be free of doubting and despair, which* [...] *i s m o s t a b s u r d*" [„nie istniałoby nigdy znane Świętym miejsce, gdzie mogliby być wolni od wątpienia i rozpaczy, co [...] jest całkiem absurdalne"]. Widzimy więc: zależy od niej *certitudo salutis*. Tak u Barclaya, ibidem, s. 20.

[273] Pozostaje więc pewna różnica w tonacji między kalwińską i kwakierską racjonalizacją życia. Jeśli jednak Baxter formułuje ją tak, że „Duch" u kwakrów ma oddziaływać na duszę jak na martwe ciało, podczas gdy reformowaną zasadą (charakterystycznie wyrażoną) jest: „*reason and spirit are conjunct principles*" [„rozum i duch sa złączonymi zasadami"] – *Christian Directory*, II, s. 76 – to przeciwieństwo to, w t e j postaci, w jego czasach nie występowało już w praktyce.

[274] Zob. bardzo sumienne artykuły *Menno* i *Mennoniten* S. Cramera w *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, zwłaszcza s. 604. Choć wymienione właśnie artykuły są dobre, to jednak artykuł *Baptisten* jest niezbyt wnikliwy i po części wprost nieścisły. Jego autor nie zna np. nieodzownych dla historii baptyzmu „Publications of the Hanserd Knollys Society".

[275] Barclay w *Apology* (s. 404) wywodzi, że jedzenie, picie i z a r a b i a n i e są n a t u r a l n y m i, a nie duchowymi aktami, które mogą być urzeczywistniane również b e z specjalnego wezwania Boga. Wywód ten jest odpowiedzią na (charakterystyczny) zarzut, że jeśli, wedle nauki kwakrów, nie powinno się modlić bez specjalnego „*motion of the spirit*", to nie powinno się też orać bez takiej specjalnej pobudki Boga. Fakt, że także we współczesnych rezolucjach kwakierskich synodów spotykamy radę, by po zgromadzeniu wystarczającego majątku wycofać się z życia zarobkowego, by w spokoju, z dala od wiru świata, żyć wyłącznie dla królestwa Bożego, jest naturalnie

również znaczący, jeśli nawet idee takie spotykamy czasem z pewnością też w innych denominacjach, także kalwińskich. Objawia się w tym zarazem to, że przyjęcie mieszczańskiej etyki zawodowej u jej reprezentantów stanowiło wewnątrzświatowy zwrot pierwotnie u c i e k a j ą c e j od świata ascezy.

[276] Wskażmy już tu powtórnie z naciskiem na doskonałe rozważania E. Bernsteina (w *Geschichte des Sozialismus*). Do niezwykle schematycznego przedstawienia ruchu anabaptystycznego przez Kautsky'ego i jego teorii „heretyckiego komunizmu" w ogóle (ibidem, t. I) wrócimy jeszcze przy innej okazji.

[277] T. Veblen (Chicago) w swojej pobudzającej książce *The Theory of Business Enterprise* (New York 1904) sądzi, że hasło to jest wyłącznie „wczesnokapitalistyczne". Tyle że „nadludzie" w gospodarce, którzy, jak dzisiejsi „*captains of industry*", stoją poza dobrem i złem, istnieli zawsze, a w szerokiej, niższej warstwie kapitalistycznego zachowania teza ta obowiązuje do dziś.

[278] [J.W. Goethe, *Refleksje i maksymy*, 539, s. 142] „*In civil actions it is good to b e a s t h e m a n y, in religious, to be as the best*" [„w obywatelskich działaniach dobrze jest być takim, jak wielu, w religijnych – jak najlepsi"], sądzi T. Adams (*Works of the Puritan Divines*, s. 138). Brzmi to naturalnie tak, jakby sens tego zdania był szerszy, niż zamierzono. Oznacza, że purytańska rzetelność jest f o r m a l i s t y c z n ą legalnością, podobnie jak przez niegdyś purytańskie narody chętnie uznawana za narodową cnotę „prawdomówność" czy „*uprightness*" jest czymś swoiście i n n y m, formalistycznie i refleksyjnie przekształconym, wobec niemieckiej „uczciwości". Trafne uwagi o tym pedagoga zob. w „Preussische Jahrbücher" 1903, t. 112, s. 226. F o r m a l i z m etyki purytańskiej jest ze swej strony całkiem adekwatnym następstwem związania przez p r a w o.

[279] Pewnymi aspektami tego problemu zajmujemy się w następnym artykule.

[280] T o stanowi podstawę dalekosiężnego ekonomicznego oddziaływania (ascetyczno) protestanckich, ale nie katolickich, m n i e j s z o ś c i.

[281] To, że zróżnicowanie dogmatycznych fundamentów dawało się pogodzić z włączeniem rozstrzygającego zainteresowania „potwierdzeniem", ma swą o s t a t e c z n ą przyczynę (której tu jeszcze nie będziemy rozważać) w historycznoreligijnej swoistości chrześcijaństwa w ogóle.

[282] „*Since God hath gathered us to be a people*" [„Skoro Bóg zgromadził nas, byśmy byli narodem"] – mówi np. także Barclay, *Apology*, s. 357, a sam słuchałem jeszcze kwakierskiego kazania w Haverford College, które cały nacisk kładło na interpretację „*saints*" = *separati*.

[283] Zob. ładną charakterystykę u Dowdena, *Puritan and Anglican*. O teologii Baxtera, po tym jak stopniowo odszedł od ścisłej wiary w „podwójny dekret", informuje dość dobrze wprowadzenie T.W. Jenkyna do jego różnych prac przedrukowanych w *Works of the Puritan Divines*. Jego próba kombinacji

„*universal redemption*" i „*personal election*" [„powszechnego odkupienia" i „osobistego wybrania"] nie zadowoliła nikogo. Dla nas istotne jest wyłącznie to, że właśnie jednak także wtedy trzymał się *personal election*, czyli etycznie rozstrzygającego punktu nauki o predestynacji. Ważne jest, z drugiej strony, jego osłabienie sądowego ujęcia usprawiedliwienia, jako pewne zbliżenie do ruchu chrzcielnego.

[284] Równie dobrze moglibyśmy przywołać tu Voëta czy innych kontynentalnych reprezentantów wewnątrzświatowej ascezy. Pogląd Brentano, że zjawiska te były „jedynie anglosaskie", jest całkowicie błędny. W wyborze tym dążyliśmy do tego, by mógł dojść do głosu, nie wyłącznie, ale w miarę możliwości, ascetyczny ruch drugiej połowy XVII wieku, bezpośrednio przed przeobrażeniem się w utylitaryzm. W ramach tego szkicu musieliśmy niestety zrezygnować z interesującego zadania unaocznienia stylu życia ascetycznego protestantyzmu także przez odwołanie się do literatury biograficznej – należałoby wtedy uwzględnić zwłaszcza kwakierską, jako stosunkowo nieznaną u nas.

[285] Traktaty i kazania T. Adamsa, Johna Howe'a, Matthew Henry'ego, J. Janewaya, S. Charnocka, Baxtera, Bunyana zebrane są w 10 tomach *Works of the English Puritan Divines*, w czasem nieco arbitralnym wyborze. Wydania prac Bayly'ego, Sedgwicka, Hoornbeeka podaliśmy już wyżej, zawsze przy pierwszym cytowaniu.

[286] Bo można by równie dobrze wziąć do ręki pisma Gisberta Voëta czy debaty hugonockich synodów, albo też holenderską literaturę baptystyczną. W bardzo nieszczęśliwy sposób Sombart i Brentano sięgnęli właśnie do owych, podkreślanych mocno przeze mnie, „ebionickich" fragmentów Baxtera, by przeciwstawić mi niewątpliwe (kapitalistyczne) „zacofanie" jego nauki. Trzeba jednak 1) znać rzeczywiście gruntownie całą tę literaturę, by jej właściwie używać, 2) dostrzec, że starałem się właśnie wykazać, że, mimo „antymamonistycznej" nauki, duch tej ascetycznej religijności, zupełnie tak samo jak w gospodarkach klasztornych, zrodził jednak ekonomiczny racjonalizm, bo premiowała ona to, co rozstrzygające: uwarunkowane ascetycznie, racjonalne pobudki. Chodzi właśnie wyłącznie o to, i dokładnie to jest pointą tych rozważań.

[287] Również u Kalwina, który wcale nie był wielbicielem mieszczańskiego bogactwa (zob. ostre ataki na Wenecję i Antwerpię, *Comm. in Jes. Opp.*, III, 140a, 308a).

[288] *The Saints'*, rozdz. X, XII. Por. Bayly, *Praxis pietatis*, s. 182, albo np. M. Henry'ego (*The Worth of the Soul*, s. 319): „*Those that are eager in pursuit of wordly wealth despise their soul, not only because the soul is neglected and the body preferred before it, but because it is employed in these pursuits: Psalm 127,2*" [„Ci, którzy gorliwie dążą do bogactwa w świecie, pogardzają swymi duszami, nie tylko dlatego, że dusza jest zaniedbywana, a ciało preferowane, ale dlatego, że zatrudniana jest w tych dążeniach"]. (Na tej samej stronie znajdujemy jednak uwagę, którą zacytujemy później,

o grzeszności wszelkiego rodzaju marnowania czasu, szczególnie za sprawą *recreations*). Podobnie rzeczy się mają w całej religijnej literaturze angielsko-holenderskiego purytanizmu. Zob. np. filipikę Hoornbeeka przeciw *avaritia* – *Theologia practica*, X, c. 18, 19. (U tego autora oddziałują również, dodajmy, sentymentalno-pietystyczne wpływy: zob. pochwałę podobającej się Bogu *tranquillitas animi* wobec „*sollicitudo*" tego świata). „Bogaty nie będzie łatwo błogosławiony" sądzi także – w nawiązaniu do znanej sentencji biblijnej – Bayly (ibidem, s. 182). Również m e t o d y s t y c z n e katechizmy odradzają „gromadzenie sobie skarbów na ziemi". A już tym bardziej w pietyzmie rozumie się to samo przez się. I nie inaczej wyglądało to u kwakrów. Por. Barclay, *Apology*, s. 517: „*and therefore beware of such temptation as to use their callings and engine t o b e r i c h e r*" [„i dlatego niech wystrzegają się pokusy wykorzystywania swych powołań i talentów, by stać się bogatymi"].

[289] Bo nie tylko bogactwo, lecz także d ą ż e n i e d o z y s k u będące p o p ę d e m (czy też to, co tak ujmowano) było osądzane równie ostro. W Niderlandach południowoholenderski synod w 1574 r. oświadczył w odpowiedzi na zapytanie, że „lombardzi", chociaż interes ten jest prawnie dozwolony, nie powinni być dopuszczani do komunii; prowincjonalny synod w Deventer w 1598 r. (art. 24) rozciągnął to na pracowników zatrudnianych przez „lombardów"; synod w Gorichem w 1606 r. ustanowił surowe i poniżające warunki, których spełnienie umożliwiało dopuszczenie ż o n „lichwiarzy"; jeszcze w 1644 i 1657 r. rozważano, czy lombardów można dopuścić do komunii (to zwłaszcza przeciw Brentano, który powołuje się na swych katolickich przodków – choć przecież cudzoziemscy kupcy i bankierzy istnieli na całym europejsko-azjatyckim świecie od tysiącleci) i jeszcze Gisbert Voët (*De usuris*, w: *Selectae disputationes theologicae*, 1667, IV, s. 665) chciał wykluczyć z komunii „trapezytów" („lombardczyków", „piemontczyków"). Na hugonockich synodach sprawy miały się nie inaczej. T e rodzaje kapitalistycznych warstw n i e były wcale typowymi reprezentantami zasad i sposobu życia, o które nam tu chodzi. Nie były też one, wobec starożytności i średniowiecza, niczym n o w y m.

[290] Myśl tę rozwija szczegółowo rozdz. X *The Saints'*. Kto chciałby stale spoczywać w „gospodzie", jaką stanowi dane przez Boga bogactwo, tego Bóg uderza jeszcze w tym życiu. Niemal zawsze zadowolone z siebie spoczywanie na zdobytym bogactwie jest zwiastunem katastrofy. Gdybyśmy mieli wszystko, co m o g l i b y ś m y mieć w świecie, czy byłoby to wszystko, czego oczekiwaliśmy? B r a k u p r a g n i e ń nie sposób osiągnąć na ziemi, bo właśnie wedle woli Boga nie p o w i n n o się go osiągnąć.

[291] *Christian Directory*, I, s. 375–376: „*It is for a c t i o n that God maintaineth us and our activities: work is the moral as well as the natural e n d o f p o w e r* [...] *It is action that God is most served and honoured by* [...] *T h e p u b l i c w e l f a r e o r t h e g o o d o f m a n y is to be valued*

above our own" [„To dla działania Bóg utrzymuje nas i naszą aktywność: praca jest zarówno moralnym, jak i naturalnym celem mocy [...] To w działaniu najlepiej służymy i czcimy Boga [...] Publiczny dobrobyt lub dobro wielu należy cenić wyżej niż własne"]. Tu objawia się punkt wyjścia przeobrażenia wiodącego od woli Boga do czysto utylitarystycznej perspektywy późniejszej teorii liberalnej. O religijnych źródłach utylitaryzmu zob. dalsze wywody w tekście i wyżej przyp. 234.

[292] Nakaz m i l c z e n i a jest – w nawiązaniu do biblijnej groźby kary za „każde bezużyteczne słowo" – zwłaszcza od czasów Cluny, wypróbowanym ascetycznym środkiem wychowania do samokontroli. Również Baxter rozwodzi się szeroko nad grzechem zbędnego mówienia. Charakterologicznemu znaczeniu oddał sprawiedliwość już Stanford, *Studies*, s. 90 i nast. Odczuwana tak dotkliwie przez współczesnych „*melancholy*" i „*moroseness*" purytanów były właśnie następstwem przełamania n i e s k r ę p o w a n i a „*status naturalis*", a celom tym służył także zakaz bezmyślnego mówienia. Jeśli Washington Irving (*Bracebridge Hall*, 1822, rozdz. XXX) poszukuje przyczyny po części w „kalkulującym duchu" kapitalizmu, zaś po części w oddziaływaniu politycznej wolności, prowadzącej do poczucia odpowiedzialności jednostki, to odrzec na to należy, że wśród narodów romańskich efekt ten nie pojawił się, a w Anglii rzeczy miały się z pewnością tak, że 1) purytanizm uczynił swych wyznawców zdolnymi do stworzenia wolnych instytucji i stania się jednak mocarstwem światowym, i 2) przekształcił ową „policzalność" (jak Sombart nazywa tego „ducha"), w istocie konstytutywną dla kapitalizmu, ze środka gospodarki w z a s a d ę całego s p o s o b u ż y c i a.

[293] *Christian Directory*, I, s. 111.

[294] Ibidem, I, s. 383 i nast.

[295] O tym, że czas jest cenny, podobnie u Barclaya, *Apology*, s. 14.

[296] Baxter, *Christian Directory*, s. 79: „*Keep up a high esteem of time and be every day more careful that you lose none of your time, then you are that you lose none of your gold and silver. And if vain recreation, dressings, feastings, idle talk, unprofitable company, or sleep, be any of them temptations to rob you of any of your time, accordingly heighten your watchfulness*" [„Ceń wysoko czas, i staraj się każdego dnia bardziej, by nic z niego nie tracić, niż starasz się nie utracić nic z twego złota i srebra. A jeśli jałowe rozrywki, strojenie się, ucztowanie, próżna gadanina, niekorzystne towarzystwo, czy sen stają się pokusami mającymi obrabować cię z jakiejkolwiek cząstki twego czasu, to odpowiednio wzmóż czujność"]. „*Those that are prodigal of their time despise their own souls*" [„Ci, którzy marnotrawią swój czas, pogardzają swymi duszami"], sądzi M. Henry (*The Worth of the Soul*, s. 315). Także i tu protestancka asceza porusza się po z dawna wypróbowanych torach. Przyzwyczajeni jesteśmy uznawać za swoiste dla współczesnego zawodowca to, że „nie ma czasu", i mierzyć np. choćby – jak już Goethe w *Latach wędrówki* – stopień rozwoju kapitalizmu wedle tego, że z e g a r y zaczęły wydzwaniać

kwadranse (jak również Sombart w swym *Der moderne Kapitalismus*). Nie powinniśmy jednak zapominać, że pierwszym człowiekiem, który (w średniowieczu) żył w podzielonym czasie, był mnich, i że dzwony kościelne miały służyć przede wszystkim jego potrzebie dzielenia czasu.

[297] Por. rozważania Baxtera dotyczące zawodu, *Christian Directory*, I, s. 108 i nast. Znajdujemy tam następujący fragment: „*Question: But may I not cast off the world that I may only think of my salvation? – Answer: You may cast off all such excess of worldly cares or business as unnecessarily hinder you in spiritual things. But you may not cast off all bodily employment and mental labour in which you may serve the common good. Every one as a member of Church or Commonwealth must employ their parts to the utmost for the good of the Church and the Commonwealth. To neglect this and say: I will pray and meditate, is as if your servant should refuse your greatest work and tye himself to some lesser easier part. And God hath commandeth you some way or other to labour for your daily bread and not to live as drones of the sweat of others only*" [„Pytanie: Lecz czy nie mogę odrzucić świata, żebym mógł jedynie myśleć o moim zbawieniu? – Odpowiedź: Możesz odrzucić wszelki nadmiar trosk czy zajęć w świecie, które stanowią niekonieczną przeszkodę w sprawach duchowych. Ale nie możesz odrzucić wszelkiego cielesnego zatrudnienia i umysłowej pracy, dzięki którym możesz służyć wspólnemu dobru. Każdy jako członek Kościoła czy państwa musi wykorzystywać do maksimum wszelkie swe zdolności dla dobra Kościoła i państwa. Zaniedbać to i powiedzieć: będę się modlił i medytował, to tak, jakby twój sługa odmówił największej pracy i oddał się jakiejś pomniejszej, łatwiejszej części. Bóg nakazał ci, byś w ten czy inny sposób pracował na swój powszedni chleb, i nie żył jak trutnie wyłącznie z potu innych"]. Cytowane są tu: przykazanie Boga odnoszące się do Adama „w pocie oblicza..." i wskazanie Pawła „Kto nie chce pracować, niech też nie je!". O kwakrach wiedziano od zawsze, że również ich najzamożniejsze kręgi zachęcają synów do wyuczenia się zawodów (z etycznych, a nie – jak zaleca to Alberti – z utylitarnych powodów).

[298] Są to punkty, w których pietyzm, z racji swego uczuciowego charakteru, zajmuje inne stanowisko. Dla Spenera (zob. *Theologische Bedenken*, III, s. 445), choć w całkiem luterańskim sensie podkreśla, że praca zawodowa jest służbą Bożą, oczywiste jest jednak (i to także jest luterańskie), że niepokój spraw zawodowych odwodzi od Boga – bardzo charakterystyczna antyteza wobec purytanizmu.

[299] *Christian Directory*, s. 242. „*It's they that are lazy in their callings that can find no time for holy duties*" [„To ci, którzy są leniwi w swych zawodach, nie mogą znaleźć czasu na święte obowiązki"]. Stąd pogląd, że to przede wszystkim miasta – siedziby mieszczaństwa oddającego się racjonalnemu zarabianiu – są siedliskami ascetycznych cnót. W swojej autobiografii (fragment w *Works of the Puritan Divines*, s. XXXVIII) Baxter

mówi o swoich tkaczach w Kidderminster: „*And their constant converse and traffic with London doth much to promote civility and piety among tradesmen*" [„A ich stałe stosunki i kontakty z Londynem przyczyniły się znacznie do krzewienia dobrych obyczajów i pobożności wśród rzemieślników"]. To, że bliskość stolicy wzmacniać ma cnoty, wprawiłoby w zdumienie dzisiejszego – przynajmniej niemieckiego – duchownego. Ale także w pietyzmie odnajdujemy podobne poglądy. Spener pisał kiedyś do młodego brata na urzędzie: „Okaże się przynajmniej, że pośród wielkiej ciżby w miastach, której większość jest całkiej bezbożna, znajdują się jednak nieliczne dobre dusze, do których przemówić może dobro, podczas gdy szczególnie we wsiach czasem trudno znaleźć cokolwiek rzeczywiście dobrego w całej gminie" (*Theologische Bedenken*, I, 66, s. 303). Chłop kwalifikuje się właśnie w niewielkiej mierze do ascetycznego, racjonalnego trybu życia. Jego etyczna gloryfikacja jest bardzo nowoczesna. Nie będziemy tu rozpatrywać znaczenia takich i podobnych stwierdzeń dla problemu klasowego uwarunkowania ascezy.

[300] Wskażmy choćby na takie zdania (ibidem, s. 336 i nast.): „*Be wholly taken up in diligent business of your lawful callings when you are not exercised in the more immediate service of God*". „*Labour hard in your callings*". „*See that you have a calling which will find you employment for all the time which Gods immediate service spareth*" [„Niech was pochłania całkowicie przykładne zajmowanie się sprawami waszych prawowitych zawodów, jeśli nie oddajecie się bardziej bezpośredniej służbie Bożej". „Pracujcie ciężko w swych zawodach". „Bacz, byś miał zawód, który da ci zatrudnienie przez cały czas, który pozostawia bezpośrednia służba Boża"].

[301] To, że swoiste, etyczne uznanie dla pracy i jej „godności" nie było myślą pierwotnie właściwą czy też wręcz specyficzną dla chrześcijaństwa, podkreślił mocno niedawno znów Harnack („Mitteilungen des Evangelisch--Sozialen Kongresses" 1905, t. 14, nr 3–4, s. 48).

[302] Również w pietyzmie (Spener, *Theologische Bedenken*, III, s. 429, 430). Charakterystyczne pietystyczne stwierdzenie brzmi: że wierność zawodowi, która została nam narzucona w rezultacie grzechu pierworodnego jako kara, służy umartwieniu własnej woli. Praca zawodowa jest, jako służba miłości wobec bliźnich, obowiązkiem wynikającym z wdzięczności za łaskę Boga (luterańskie przedstawienie!), i dlatego nie podoba się Bogu, gdy wykonuje się ją niechętnie i z przykrością (ibidem, III, s. 272). Chrześcijanin okaże się zatem „w swojej pracy tak przykładny, jak człowiek tego świata" (ibidem, III, s. 278). Ustępuje to oczywiście ujęciu purytańskiemu.

[303] O tym, na czym polega to istotne przeciwieństwo, istniejące w oczywisty sposób od czasów reguły benedyktyńskiej, mogłyby pouczyć dopiero o wiele obszerniejsze rozważania.

[304] Celem małżeństwa jest, wedle Baxtera, „*a sober procreation of children*" [„trzeźwe płodzenie dzieci"]. Podobnie u Spenera, jednak z konce-

sjami na rzecz prostackiego ujęcia Lutra, że jego celem ubocznym jest unikanie – inaczej nie dającej się stłumić – niemoralności. Pożądliwość jako zjawisko towarzyszące płodzeniu jest także w małżeństwie grzeszna i wedle Spenera np. jest dopiero następstwem grzechu pierworodnego, który przekształcił ten tak naturalny i podobający się Bogu proces w coś z konieczności powiązanego z grzesznymi odczuciami, a przez to w *pudendum*. W ujęciu również niektórych pietystycznych orientacji najwyższą formą chrześcijańskiego małżeństwa jest zachowanie dziewictwa, następną z kolei ta, w której stosunki płciowe służą wyłącznie płodzeniu dzieci, i tak dalej aż do tych, które zawierane są z czysto erotycznych czy czysto zewnętrznych powodów i, z etycznego punktu widzenia, uznawane są za konkubinaty. Przy czym, na tych niższych szczeblach, małżeństwa zawarte z czysto zewnętrznych powodów (jako wynikające mimo wszystko z racjonalnych rozważań) przedkładane są nad uwarunkowane erotycznie. Nie będziemy tu roztrząsać teorii i praktyki herrnhuterów. Racjonalistyczna filozofia (C. Wolff) przejęła tę ascetyczną teorię w wersji głoszącej, że to, co nakazane jest jako środek do celu – pożądliwość i jej zaspokajanie, nie może stać się celem samym w sobie. Przeobrażenie w zorientowany czysto higienicznie utylitaryzm dokonało się już u Franklina, który zajmuje etyczne stanowisko mniej więcej właściwe współczesnym lekarzom, „czystość" pojmuje jako ograniczanie stosunków płciowych do zaspokajających wymogi zdrowotne, a pytaniem „jak?" zajął się, jak wiadomo, także teoretycznie. Jeśli tylko sprawy te stają się przedmiotem czysto racjonalnych analiz, rozwój ten pojawia się wszędzie. Purytański i higieniczny racjonalista seksualny podążają bardzo różnymi drogami, jedynie w tym punkcie „rozumieją się natychmiast": w pewnym wykładzie gorliwy reprezentant „higienicznej prostytucji" – chodziło o przepisy dotyczące burdeli i reglamentacji – uzasadniał moralną dopuszczalność (uznawanych za higienicznie korzystne) „pozamałżeńskich stosunków płciowych" przez odniesienie do ich poetyckiego uduchowienia przez Fausta i Małgorzatę. Traktowanie Małgorzaty jako prostytutki i stawianie na równi potężnej siły ludzkich namiętności ze stosunkami płciowymi z racji zdrowia – oba te stanowiska odpowiadają całkowicie purytańskiemu punktowi widzenia, podobnie jak np. reprezentowane czasem przez bardzo wybitnych lekarzy, zaiste fachowe ujęcie, że kwestia znaczenia seksualnej abstynencji, dotycząca najsubtelniejszych problemów osobowości i kultury, należy „wyłącznie" do kompetencji lekarza (jako fachowca): u purytanów „fachowiec" jest teoretykiem moralnym, tu – higienicznym, natomiast sprawiająca nieco filisterskie wrażenie zasada „kompetencji" w rozstrzyganiu tej kwestii – naturalnie z przeciwnymi preferencjami – jest taka sama. Mimo całej jego pruderii, można wskazać na pozytywne następstwa znacznego idealizmu purytańskiego ujęcia także z punktu widzenia zachowywania ras i czysto „higienicznego", podczas gdy nowoczesna „higiena seksualna", za sprawą nieuchronnego jednak w niej

apelowania do „braku przesądów", popada w niebezpieczeństwo przebrania miary. Jak przy tej racjonalnej interpretacji stosunków seksualnych w formowanych przez purytanizm narodach pojawiło się jednak w końcu owo wysubtelnienie i duchowo-etyczne przepojenie stosunków małżeńskich, i owe wybitne przejawy małżeńskiej rycerskości – w przeciwieństwie do patriarchalnych oparów, których jeszcze często całkiem odczuwalne pozostałości spotykamy u nas nawet w kręgach arystokracji ducha – tych spraw nie będziemy tu naturalnie rozważać. (Chrzcielne wpływy przyczyniły się do „emancypacji" kobiety; ochrona w o l n o ś c i s u m i e n i a kobiety i rozciągnięcie idei „powszechnego kapłaństwa" także na nie były również tu pierwszymi wyłomami w patriarchalizmie).

[305] Co powraca u Baxtera stale. Biblijną podstawą jest z reguły albo zdanie znane nam dzięki Franklinowi (Prz 22,29), albo pochwała pracy w Przypowieściach Salomona 31,16. Por. *Christian Directory*, I, s. 382, 377.

[306] Nawet Zinzendorf mówi czasem: „Nie pracujemy jedynie po to, by żyć, lecz żyjemy, żeby pracować, a jeśli nie mamy już nic do roboty, to cierpimy albo umieramy" (Plitt, *Zinzendorfs Theologie*, t. I, s. 428).

[307] Również pewien symbol m o r m o n ó w (po cytatach) kończy się słowami: „Ale człowiek gnuśny czy leniwy nie może być chrześcijaninem i zostać zbawiony. Przeznaczony jest na to, by został śmiertelnie ugodzony i wyrzucony z ula". Jednak tu to przede wszystkim imponująca, sytuująca się pośrodku między klasztorem i manufakturą, d y s c y p l i n a stawiała jednostkę przed wyborem: praca albo wykluczenie i – oczywiście p o w i ą z a n a z religijnym entuzjazmem i t y l k o d z i ę k i n i e m u możliwa – doprowadziła do zdumiewających ekonomicznych dokonań tej sekty.

[308] Z tej racji w *Christian Directory*, I, s. 380, pieczołowicie analizowane są jej symptomy. „*Sloth*" [gnuśność] i „*idleness*" [lenistwo] są d l a t e g o tak bardzo ciężkimi grzechami, bo mają c i ą g ł y charakter. Baxter uznaje je nawet za „niszczycielki stanu łaski" (ibidem, I, s. 279–280). Stanowią one bowiem antytezę m e t o d y c z n e g o życia.

[309] Zob. wyżej, przyp. 59.

[310] Baxter, *Christian Directory*, I, s. 108 i nast. W oczy rzucają się szczególnie następujące zdania: „*Question: But will not wealth excuse us? – Answer: It may excuse you from some sordid sort of work, by making you more serviceable to another, but you are no more excused from service of work* [...] *then the poorest man*" [„Pytanie: lecz czy bogactwo nas nie usprawiedliwi? – Odpowiedź: może uwolnić was od jakiejś niemiłej pracy, czyniąc was bardziej zdolnymi do innej, ale nie jesteście uwolnieni od obowiązku pracy bardziej niż najbiedniejszy człowiek"]. Do tego s. 376: „*Though they*" (bogaci) „*have no outward want to urge them, they have as great a necessity to obey God* [...] *God had strictly commandeth it*" (pracę) „*to all*" [„Choć bogaci nie mają zewnętrznej potrzeby, która by ich motywowała, muszą być w równej mierze posłuszni Bogu [...] Bóg ściśle nakazał pracę wszystkim"]. Zob. przyp. 136.

[311] Podobnie Spener (*Theologische Bedenken*, III, s. 338, 425), który z tego powodu zwalcza jako moralnie wątpliwą zwłaszcza skłonność do przedwczesnego odchodzenia na emeryturę i – odpierając zarzut przeciw prawowitości pobierania procentu: korzystanie z procentów prowadzi do lenistwa – podkreśla, że ten, kto może żyć ze swych procentów, zgodnie z rozkazem Boga z o b o w i ą z a n y jest jednak do pracy.

[312] Włącznie z pietyzmem. Gdy chodzi o kwestię z m i a n y zawodu, Spener operuje zawsze argumentem, że gdy raz zaczęło się uprawiać określony zawód, trwanie w nim i przystosowanie się do niego jest obowiązkiem posłuszeństwa wobec Bożej opatrzności.

[313] Z jak wielkim, panującym w całym sposobie życia, patosem i n d y j s k a nauka o zbawieniu wiąże tradycjonalizm zawodowy z szansami ponownych narodzin, przedstawiliśmy w artykułach *Etyka gospodarcza religii światowych*. Właśnie w tym można rozpoznać odmienność samych tylko pojęć n a u k i etycznej i stworzenia przez religię określonych psychologicznych p o b u d e k. Pobożny Hindus mógł osiągnąć korzystne szanse ponownych narodzin j e d y n i e dzięki ściśle t r a d y c y j n e m u spełnianiu obowiązków swej kasty urodzenia: najsilniejsze z możliwych religijne zakorzenienie tradycjonalizmu. Indyjska etyka jest faktycznie w tym punkcie najbardziej konsekwentną antytezą purytańskiej, podobnie jak pod innym względem (stanowego tradycjonalizmu) jest najbardziej konsekwentną antytezą judaizmu.

[314] Baxter, *Christian Dictionary*, I, s. 377.

[315] Co nie znaczy, że można ją z nich historycznie wyprowadzić. Przejawia się w tym raczej całkiem autentyczne kalwińskie przedstawienie, że kosmos „świata" służy chwale Boga, jego samouwielbieniu. Utylitarystyczny zwrot, że ekonomiczny kosmos służyć ma celowi zachowania życia wszystkich (dobru wielu, wspólnemu dobru itp.), był konsekwencją myśli, iż każda inna interpretacja doprowadziłaby do (arystokratycznego) ubóstwiania stworzenia, albo przynajmniej nie służyłaby chwale Bożej, lecz „kulturowym celom" porządku stworzenia. Wolą Boga jednak, wyrażającą się w celowym ukształtowaniu ekonomicznego kosmosu (zob. przyp. 123), może być właśnie, o ile wchodzą tu w ogóle w grę cele w t y m ś w i e c i e, jedynie dobro „ogółu": bezosobowa „użyteczność". Utylitaryzm jest zatem, jak mówiliśmy wcześniej, konsekwencją b e z o s o b o w e g o ukształtowania „miłości bliźniego" i odrzucenia wszelkiego wielbienia świata, za sprawą wyłączności purytańskiego „*in majorem Dei gloriam*". Jak zdecydowanie idea, że każde ubóstwianie stworzenia czyni uszczerbek w chwale Boga i dlatego jest bezwarunkowo godne potępienia, panowała w całym ascetycznym protestantyzmie, objawia się jasno w wątpliwościach i trudzie, jakim nawet z pewnością nie „demokratycznie" usposobiony Spener musiał stawić czoło, by utrzymać w mocy, wobec licznych zapytań, t y t u ł y jako adiafora. Uspokaja go ostatecznie to, że nawet w Biblii pretor Festus tytułowany jest przez apostoła κράτιστος. P o l i t y c z n a strona tej sprawy nie należy do tego kontekstu.

[316] „*The i n c o n s t a n t man is a stranger in his own house*" [„Człowiek niestały jest obcym w swoim własnym domu"], mówi także T. Adams (*Works of the Puritan Divines*, s. 77).

[317] Zob. zwłaszcza dotyczące tej sprawy stwierdzenia George'a Foxa w *The Friends' Library*, W.T. Evans (wyd.), Philadelphia 1837-, t. I, s. 130.

[318] Tego zwrotu etyki religijnej nie należy naturalnie w żadnym razie uznawać za odzwierciedlenie faktycznych stosunków ekonomicznych. Specjalizacja zawodowa była we włoskim średniowieczu oczywiście raczej dalej posunięta niż w Anglii w owym okresie.

[319] Bo Bóg nie nakazał nigdzie – co podkreślane jest bardzo często w purytańskiej literaturze – by kochać bliźniego b a r d z i e j niż samego siebie, lecz j a k samego siebie. Człowiek ma więc także o b o w i ą z e k kochania samego siebie. Jeśli ktoś wie np., że sam wykorzystuje swój majątek w sposób bardziej celowy i tym samym lepiej służący chwale Bożej, niż mógłby to uczynić bliźni, to miłość bliźniego nie zobowiązuje go do oddania mu jakiejś jego części.

[320] Również Spener bliski jest temu punktowi widzenia. Ale nawet w przypadku, gdy chodzi o przejście od (moralnie szczególnie niebezpiecznego) zawodu kupca do teologii, pozostaje bardzo powściągliwy i raczej zmianę taką odradza (*Theologische Bedenken*, III, s. 435, 443, I, s. 524). Fakt, że odpowiedzi właśnie na t o pytanie (czy zmiana zawodu jest dozwolona) powracają często w, oczywiście mocno przesianych, opiniach Spenera, ukazuje, dodajmy tu na marginesie, jak wybitnie p r a k t y c z n e w powszednim życiu były różne rodzaje interpretacji 1 Kor 7.

[321] Czegoś takiego n i e znajdujemy przynajmniej w pismach czołowych kontynentalnych pietystów. Stanowisko Spenera wobec „zysku" waha się między luteranizmem (punkt widzenia „utrzymania") i argumentami merkantylistycznymi o użyteczności „owoców komercji" itp. (ibidem, III, s. 330, 332, por. I, s. 418: u p r a w a t y t o n i u sprowadza do kraju pieniądze i d l a t e g o jest użyteczna, a z a t e m nie jest grzeszna! – por. też III, s. 426, 427, 429, 434), nie zapomina jednak o tym, by wskazać, że, czego dowodzi przykład kwakrów i menonitów, można osiągać zysk i jednak pozostać pobożnym, że nawet szczególnie wysoki zysk – co omówimy jeszcze później – może być bezpośrednim p r o d u k t e m pobożnej rzetelności (ibidem, s. 435).

[322] Poglądy te n i e są u Baxtera jakimś odzwierciedleniem ekonomicznego środowiska, w jakim żył. P r z e c i w n i e – w swojej autobiografii podkreśla, że dla sukcesów jego wewnętrznej misji współdecydujące było to, że ci kupcy, którzy mieszkali w Kidderminster, n i e byli bogaci, że zarabiali wyłącznie na „*food and raiment*" [„wyżywnienie i ubranie"], i że mistrzowie rzemieślniczy musieli żyć, nie lepiej niż ich robotnicy, „*from hand to mouth*" [„z dnia na dzień"]. „*I t i s t h e p o o r that receive the glad tidings of the Gospel*" [„To biedny przyjmuje radosne zwiastowanie Ewangelii"]. T. Adams

stwierdza o dążeniu do zysku: „*He (the knowing man) knows* [...] *that money may make a man richer, not better, and thereupon chooseth rather to sleep with a good conscience than a full purse* [...] *therefore desires no more wealth than an honest man may bear away*" [„Człowiek (bywały) wie [...], że pieniądze mogą uczynić człowieka bogatszym, ale nie lepszym, i dlatego wybiera raczej sen z czystym sumieniem niż pełną sakiewkę [...], dlatego nie pożąda większego bogactwa, niż może zyskać człowiek uczciwy"] – ale tyle chce jednak właśnie zyskać także on (*Works of the Puritan Divines*, s. LI), a to oznacza, że każdy formalnie uczciwy zarobek jest również prawowity.

[323] Tak Baxter, *Christian Directory*, I, rozdz. X, 1, 9 (§ 24), t. I, s. 378. Prz 23,4: „Nie trudź się, aby zdobyć bogactwo", oznacza jedynie: „*riches for our fleshly ends must not ultimately be intended*" [„naszą ostateczną intencją nie powinno być gromadzenie bogactwa dla naszych cielesnych celów"]. Posiadanie w feudalno-seigneuralnej formie jego wykorzystywania jest właśnie tym, co odpychające (por. uwagę, ibidem, I, s. 389, o „*debauched part of the gentry*" [„zdeprawowanej części ziemiaństwa"]), a nie posiadanie jako takie. Milton w pierwszej *Angli pro populo Anglicano defensio* sformułował znaną teorię, że jedynie „stan średni" może być nośnikiem cnoty – przy czym „stan średni" oznacza „klasę mieszczańską", przeciwstawianą „arystokracji", na co wskazuje uzasadnienie, że zarówno „luksus", jak i „bieda" utrudniają kultywowanie cnoty.

[324] To jest rozstrzygające. Powtórzmy tu raz jeszcze ogólną uwagę: chodzi nam tu naturalnie nie tyle o to, co pojęciowo rozwijała teologiczna teoria etyczna, lecz o to, jaka była obowiązująca moralność w praktycznym życiu wierzących, jak zatem oddziaływała w praktyce religijna orientacja etyki zawodowej. W kazuistycznej literaturze katolicyzmu, zwłaszcza jezuickiej, znaleźć można przynajmniej czasem rozważania – np. dotyczące dopuszczalności procentu, której tu nie zgłębiamy – brzmiące podobnie do wywodów wielu protestanckich kazuistów, a nawet w tym, co uznawano za „dozwolone" lub „prawdopodobne", zdające się wykraczać poza nie (purytanom przeciwstawiano później wystarczająco często etykę jezuicką jako w istocie całkowicie tożsamą z ich własną). Podobnie jak kalwini zwykli byli cytować katolickich teologów moralnych, nie tylko Tomasza z Akwinu, Bernarda z Clairvaux, Bonawenturę, lecz także współczesnych, również katoliccy kazuiści – czego nie będziemy tu roztrząsać – brali z reguły pod uwagę etykę heretycką. Jeśli abstrahować od decydującej sprawy religijnego premiowania ascetycznego życia świeckich, olbrzymia różnica już w teorii polega na tym, że te tolerancyjne poglądy były w katolicyzmie, niesankcjonowanymi przez kościelny autorytet, produktami swoiście swobodnych teorii etycznych, wobec których dystansowali się właśnie najbardziej poważni i zdecydowani wyznawcy Kościoła, podczas gdy protestancka idea zawodu, odwrotnie, właśnie najpoważniejszych zwolenników as-

cetycznego życia wprzęgła, w rezultacie, do służby kapitalistycznego zarabiania. To, co tam mogło być d o z w o l o n e pod pewnymi warunkami, objawiało się tu jako coś pozytywnie moralnie d o b r e g o. Praktycznie niezwykle istotne, zasadnicze różnice obu tych etyk zostały w czasach nowożytnych ostatecznie określone od sporu z jansenistami i bulli *Unigenitus*.

[325] „*You may labour in that manner as tendeth most to your success and lawful gain. You are b o u n d to improve all your talents*" [„Możecie pracować w taki sposób, który przyczynia się w największej mierze do waszego sukcesu i prawowitego zysku. Jesteście zobowiązani do rozwijania wszystkich waszych talentów"] – te słowa następują po fragmencie przełożonym wyżej w tekście. Bezpośrednią paralelę dążenia do bogactwa w królestwie Bożym i dążenia do sukcesu w ziemskim zawodzie znajdujemy np. u Janewaya, *Heaven upon Earth* (w: *Works of the Puritan Divines*, s. 275).

[326] Już w (luterańskim) wyznaniu księcia Krzysztofa Wirtemberskiego, przekazanym Soborowi Trydenckiemu, przeciw ś l u b o w i ubóstwa stwierdza się, co następuje: Kto wedle swego stanu jest biedny, powinien to znosić, ale jeśli ślubował, że nim p o z o s t a n i e, to jest to tożsame z tym, jakby ślubował, że będzie stale c h o r y lub będzie miał z ł ą o p i n i ę.

[327] Tak u Baxtera i np. w wyznaniu księcia Krzysztofa. Por. również zdania takie jak to: „*the vagrant rogues whose lives are nothing but an exorbitant course: the main begging*" itp. [„wędrowni łotrzy, których tryb życia jest niesłychany: przede wszystkim żebranie"] – T. Adams, *Works of the Puritan Divines*, s. 259. Już Kalwin zakazał surowo żebrania, a holenderskie synody występują przeciw listom żebraczym i atestom służącym żebraniu. W epoce Stuartów, gdy zwłaszcza rządy Lauda za panowania Karola I systematycznie urzeczywistniały zasadę urzędowego wspierania biednych i znajdowania pracy dla bezrobotnych, hasłem bojowym purytanów było „*Giving alms is no charity*" [„Dawanie jałmużny nie jest miłosierdziem"] – tytuł późniejszego znanego traktatu Defoe – a w końcu XVII w. wszedł w życie odstraszający system „domów pracy" dla bezrobotnych (por. E.M. Leonard, *Early History of English Poor Relief*, Cambridge 1900, i H. Levy, *Die Grundlagen*, s. 69 i nast.).

[328] Prezydent Baptist Union of Great Britain and Ireland, G. White, w swym inauguracyjnym adresie skierowanym do zgromadzenia w Londynie w 1903 r., powiedział z naciskiem (*Baptist Handbook*, 1904, s. 104): „*The best men on the roll of our puritan churches were m e n o f a f f a i r s, who believed, that religion should permeate the whole life*" [„Najlepsi ludzie w wykazach naszych purytańskich kościołów byli ludźmi interesów, którzy wierzyli, że religia powinna przenikać całe życie"].

[329] T o właśnie stanowi charakterystyczną różnicę wobec wszelkich feudalnych ujęć. Wedle nich to dopiero dla p o t o m k ó w (politycznego lub społecznego) parweniusza jego sukces i nimb krwi stają się dobroczynne. (Co wyraża w charakterystyczny sposób hiszpański termin *hidalgo = hijo d'algo*

– *filius de aliquo*: przy czym to, co „znaczne", to właśnie odziedziczony po przodkach majątek). Choć różnice te zacierają się dziś za sprawą szybkiego przeobrażania się i europeizacji amerykańskiego „charakteru narodowego", to jednak dokładnie przeciwstawne, swoiście mieszczańskie ujęcie, gloryfikujące sukces i zarobek w interesach jako symptom duchowych dokonań, natomiast nieokazujące żadnego respektu wobec samego tylko (odziedziczonego) posiadania, objawia się tam czasem jeszcze dziś, podczas gdy w Europie (jak to zauważył już kiedyś James Bryce) za pieniądze kupić można w rezultacie niemal każdy społeczny honor, jeśli tylko sam posiadacz nie stał za ladą i poddaje swe posiadanie koniecznym metamorfozom (ustanowienie fideikomisu itp.). Zob. przeciw honorowi krwi np. T. Adams, *Works of the Puritan Divines*, s. 216.

[330] Np. już w odniesieniu do twórcy sekty familistów, Hendrika Niklaesa, który był kupcem (Barclay, *Inner Life*, s. 34).

[331] Jest to całkiem oczywiste np. dla Hoornbeeka, skoro także Mt 5,5 i 1 Tm 4,8 zawierają czysto ziemskie obietnice wobec świętych (*Theologia practica*, t. I, s. 193). Wszystko jest produktem Bożej opatrzności, jednak w szczególny sposób troszczy się on o tych, którzy są jego (ibidem, s. 192): „*Super alios autem summa cura et modis singularissimis versatur Dei providentia circa fideles*" [„Ponad wszystkimi jednak najwyższą troską i w najszczególniejszy sposób otacza opatrzność Boża wierzących"]. Po czym następuje wywód, jak rozpoznać można, że szczęśliwy przypadek nie był następstwem „*communis providentia*", lecz owej specjalnej troski. Również Bayly (*Praxis pietatis*, s. 191) wskazuje na Bożą opatrzność w przypadku sukcesu pracy zawodowej. Że prosperowanie stanowi „często" zapłatę za błogosławione przez Boga życie, jest w istocie stałym zwrotem w pismach kwakrów (zob. np. takie stwierdzenie jeszcze z 1848 r. w *Selection from the Christian Advices issued by the general meeting of the Society of Friends in London*, 6 wyd., London 1851, s. 209). Do powiązania z etyką kwakrów wrócimy jeszcze.

[332] Przykładem tej orientacji na patriarchów – charakterystycznym zarazem dla purytańskiego ujęcia życia – może być analiza sporu między Jakubem i Ezawem przez T. Adamsa (*Works of the Puritan Divines*, s. 235). „*His*" (Ezawa) „*folly may be argued from the base estimation of the birthright*" (fragment ten jest też ważny dla rozwoju idei *birthright*, o czym dalej) „*that he would so lightely pass from it and on so easy condition as a pottage*" [„Za dowód jego szaleństwa możemy uznać niską ocenę pierworództwa, skoro oddał je tak łatwo i pod tak znikomym warunkiem jak potrawa"]. Perfidne było jednak to, że później, powołując się na oszustwo, nie chciał uznać kupna. Jest on bowiem „*cunning hunter, a man of the field*" [„zręcznym myśliwym, żyjącym w polu"]: reprezentantem irracjonalnie żyjącego braku kultury, podczas gdy Jakub, „*a plain man, dwelling in tents*" [„człowiek spokojny, mieszkający w namiocie"], reprezentuje „*man of grace*"

[„człowieka łaski"]. Poczucie wewnętrznego pokrewieństwa z Żydami, które znalazło swój wyraz jeszcze w znanym piśmie Roosevelta, było także całkiem powszechne w Holandii wśród chłopów, co stwierdził Köhler (*Die niederländische*). Z drugiej jednak strony purytanizm uświadamiał sobie w pełni swe przeciwieństwo wobec praktycznej dogmatyki etyki żydowskiej, co objawia jasno traktat Prynne'a przeciw Żydom (sprowokowany przez plany Cromwella odnoszące się do tolerancji). Zob. przyp. 340.

[333] *Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre. Von einem thüringischen Landpfarrer*, 2 wyd., Gotha 1890, s. 16. Chłopi przedstawiani w tej książce są charakterystycznymi produktami luterańskiego Kościoła. Na jej marginesach pisałem co i rusz to „luteranizm" tam, gdzie przenikliwy autor dopatruje się powszechnej „chłopskiej" religijności.

[334] Por. np. cytat u Ritschla, *Geschichte des Pietismus*, t. II, s. 158. Również Spener uzasadnia swoje wątpliwości odnoszące się do zmiany zawodu i dążenia do zysku, powołując się także na sentencje Mądrości Syracha (*Theologische Bedenken*, III, s. 426).

[335] Oczywiście mimo to np. Bayly zaleca ich lekturę, a cytaty z apokryfów pojawiają się przynajmniej tu i ówdzie, choć jednak naturalnie rzadko. Nie przypominam sobie (może to przypadek) żadnego z Mądrości Syracha.

[336] Tam, gdzie w oczywisty sposób odrzuconym przypada w udziale zewnętrzny sukces, kalwin pociesza się (jak np. Hoornbeek) czerpaną z teorii „zatwardzania" pewnością, że Bóg dopuścił do niego, by ich zatwardzić i tym pewniej zniszczyć.

[337] W tym kontekście nie będziemy tego punktu szczegółowo roztrząsać. Tu interesuje nas wyłącznie formalistyczny charakter „prawowierności". O znaczeniu starotestamentowej etyki dla *lex naturae* wiele u Troeltscha, *Die Soziallehren*.

[338] Wiążący charakter etycznych norm Pisma sięga, wedle Baxtera (*Christian Directory*, III, s. 173 i nast.), tak daleko, jak daleko są one 1) jedynie „transkrypcją" prawa natury lub 2) cechuje je „*express character of universality and perpetuity*" [„wyraźne znamię powszechności i trwałości"].

[339] Np. Dowden (w odniesieniu do Bunyana), *Puritan and Anglican*, s. 39.

[340] Bliższe szczegóły w artykułach *Etyka gospodarcza religii światowych*. Nie możemy analizować tu np. niesłychanego wpływu, jaki na charakterologiczny rozwój Żydów, ich racjonalny, obcy kulturze zmysłowej charakter, wywarło zwłaszcza drugie przykazanie („Nie będziesz czynił żadnej podobizny rzeźbionej" itd.). Wspomnijmy tu jednak mimo wszystko jako znamienne to, że w rozmowie ze mną jeden z kierowników Educational Alliance w Stanach Zjednoczonych, organizacji, która ze zdumiewającym sukcesem i wielkimi środkami dąży do amerykanizacji żydowskich imigrantów, określił jako pierwszy cel stawania się człowiekiem kulturalnym, czemu służyć mają wszelkiego rodzaju artystyczne i towarzyskie przedsięwzięcia, „emancypację spod drugiego przykazania". W purytanizmie izraelickiemu

zakazowi wszelkiego (by tak rzec!) uczłowieczania Boga odpowiada, oddziałujący nieco inaczej, ale jednak w podobnym kierunku, zakaz ubóstwiania stworzenia. Gdy zaś idzie o talmudyczny judaizm, to pokrewne są mu z pewnością także zasadnicze rysy purytańskiej moralności. Gdy np. Talmud (u A. Wünschego, *Der Babylonische Talmud*, Leipzig 1886–1889, II, s. 34) podkreśla: jeśli czynimy coś dobrego z poczucia o b o w i ą z k u, to jest to lepsze i spotka się z większą zapłatą Boga, niż dobry uczynek, do którego n i e zobowiązuje nas prawo – mówiąc innymi słowy: nieczułe spełnianie obowiązków stoi etycznie wyżej niż uczuciowa filantropia, to etyka purytańska zaakceptowałaby to w istocie, podobnie jak Kant (z pochodzenia Szkot, w swym wychowaniu ulegający silnym pietystycznym wpływom), który w rezultacie zbliża się do tego twierdzenia (a niektóre jego sformułowania, czego nie możemy tu rozważać, nawiązują wprost do idei ascetycznego protestantyzmu). Ale, z jednej strony, etyka talmudyczna zanurzona jest głęboko w orientalnym tradycjonalizmie: „Rabin Tanchum ben Chanilai powiedział: <Niech człowiek nigdy nie zmienia obyczaju>" (Gemara do Miszny, VII, 1, 86b, nr 93 u Wünschego: chodzi o wyżywienie robotników dniówkowych), tylko wobec obcych nie obowiązywało to ograniczenie. Ponadto jednak z purytańskiego ujęcia „prawowierności" jako p o t w i e r d z e n i a, wobec żydowskiego polegającego po prostu na spełnianiu przykazań, wynikały o wiele silniejsze motywy pozytywnego d z i a ł a n i a. Myśl, że sukces objawia Boże błogosławieństwo, nie jest naturalnie obca Żydom. Lecz radykalnie odmienne religijno-etyczne znaczenie, jakie zyskiwała ona w następstwie dualistycznej (wewnętrznej i zewnętrznej) etyki w judaizmie, wykluczało jakiekolwiek pokrewieństwo oddziaływania właśnie w tym rozstrzygającym punkcie. Wobec „obcego" było d o z w o l o n e to, co wobec „brata" było z a k a z a n e. Sukces w domenie tego, co nie „nakazane", lecz „dozwolone", nie mógł stać się (już choćby dlatego) wyróżnikiem r e l i g i j n e g o potwierdzenia i pobudką metodycznego kształtowania życia w tym sensie, jaki miało ono u purytanów. O tym całym problemie, w wielu sprawach nietrafnie ujętym przez Sombarta w jego książce *Żydzi i życie gospodarcze*, zob. cytowane wyżej artykuły. Szczegóły nie należą tutaj. Etyka żydowska pozostała, choć brzmi to zrazu szokująco, mocno tradycjonalistyczna. Nie będziemy tu także jeszcze roztrząsać decydującej przemiany, jakiej uległa wewnętrzna postawa wobec świata za sprawą chrześcijańskiego ujęcia idei „łaski" i „zbawienia", w osobliwy sposób zawierającego w sobie zawsze zarodek n o w y c h możliwości rozwoju. O starotestamentowej „prawowierności" por. również np. Ritschl, *Die christliche Lehre*, II, s. 265.

Dla angielskich purytanów Żydzi ich czasów byli reprezentantami owego kapitalizmu zorientowanego na wojnę, dostawy państwowe, państwowe monopole, spekulacje grynderskie, książęce projekty odnoszące się do budów i finansów, który sami odrzucali ze wzgardą. W rzeczy samej przeciwieństwo to w całości, z zawsze niezbędnymi zastrzeżeniami, można z pewnością

sformułować tak, że żydowski kapitalizm był spekulacyjnym kapitalizmem p a r i a s ó w, purytański – mieszczańską organizacją pracy.

[341] P r a w d a Pisma świętego wynika dla Baxtera w ostatniej instancji z „*wonderful difference of the godly and ungodly*" [„cudownego odróżnienia bożych i bezbożnych"], absolutnego odróżnienia „*renewed man*" od innych, i w oczywisty sposób całkiem specjalnej troski Boga o zbawienie dusz tych, co są jego (która naturalnie m o ż e się wyrażać również w „p o d d a w a n i u p r ó b i e"). *Christian Directory*, I, s. 165.

[342] By odnaleźć charakterystyczny tego przejaw, wystarczy przeczytać, jak pokrętnie nawet Bunyan – u którego mimo wszystko czasem odnaleźć można pokrewieństwo z nastrojem *Von der Freiheit eines Christenmenschen* Lutra (np. w *Of the Law and a Christian*, w: *Works of the Puritan Divines*, s. 254) – interpretuje przypowieść o faryzeuszu i celniku (zob. kazanie *The Pharisee and the Publican*, s. 100 i nast.). Dlaczego faryzeusz zostanie odrzucony? W rzeczywistości nie przestrzega on Bożych przykazań, bo jest najwyraźniej s e k c i a r z e m, który zważa wyłącznie na zewnętrzne drobnostki i ceremonie (s. 107); przede wszystkim jednak przypisuje sam sobie zasługę i mimo to dziękuje Bogu, „jak to czynią kwakrzy", nadużywając jego imienia, za swą cnotę i, grzesznie, zawierza jej wartości (s. 126), przez co także *implicite* kwestionuje B o ż y w y b ó r ł a s k i (s. 139 i nast.). Jego modlitwa jest zatem ubóstwianiem stworzenia, i to właśnie jest w niej grzeszne. Natomiast celnik, na co wskazuje szczerość jego wyznania, jest wewnętrznie ponownie narodzony, bo – jak mówi się, objawiając charakterystycznie purytańskie osłabienie luterańskiego poczucia grzechu – „*to a right and sincere conviction of sin there must be a conviction of the p r o b a b i l i t y of mercy*" [„rzeczywistemu i szczeremu przyznaniu się do grzechu musi towarzyszyć przyznanie prawdopodobieństwa łaski"] – s. 209.

[343] Przedrukowanej np. w *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution 1625–1660*, Oxford 1889, Gardinera. Za paralelę tej walki z (wrogą autorytetom) ascezą uznać można np. prześladowanie przez Ludwika XIV Port Royal i jansenistów.

[344] Punkt widzenia Kalwina był w tej sprawie jeszcze znacznie łagodniejszy, przynajmniej o ile wchodziły w grę subtelniejsze, arystokratyczne formy używania życia. Tylko Biblia stanowi granicę; kto się jej trzyma i zachowuje czyste sumienie, nie musi z lękiem i podejrzliwością tropić w sobie każdej ochoty używania życia. Należące tu stwierdzenia w rozdz. X *Institutio* (np.: „*nec fugere ea quoque possumus quae videntur oblectationi magis quam necessitati inservire*" [„nie możemy także uciec przed tym, co zdaje się bardziej służyć zabawie niż konieczności"]) mogłyby w sobie otworzyć drzwi bardzo swobodnej praktyce. Oddziałała tu jednak, oprócz rosnącego lęku o *certitudo salutis* u epigonów, także ta okoliczność – której oddamy sprawiedliwość gdzie indziej – że w domenie „*ecclesia militans*" to d r o b n o m i e s z c z a n i e stali się nośnikami etycznego rozwoju kalwinizmu.

[345] T. Adams (*Works of the Puritan Divines*, s. 3) np. rozpoczyna kazanie o „*the three divine sisters*" [„trzech Bożych siostrach"] – „z nich zaś największa jest miłość" – od wskazania na to, że także Parys wręczył Afrodycie jabłko!

[346] Powieści itp., jako „*wastetimes*" [„strat czasu"], nie należy czytać (Baxter, *Christian Directory*, I, s. 51). Sprawą znaną jest zanik liryki i pieśni ludowych, nie tylko dramatu, w poelżbietańskiej epoce w Anglii. W domenie sztuk pięknych purytanizm nie zastał może zbyt wielu rzeczy, które musiałby zwalczać. Rzuca się w oczy jednak upadek z, jak się zdaje, całkiem niezłych muzycznych zadatków (rola Anglii w dziejach muzyki nie była nieznacząca) w ową absolutną nicość, jaką obserwujemy pod tym względem u anglosaskich narodów później i jeszcze dziś. Poza kościołami murzyńskimi – i owymi zawodowymi śpiewakami, których angażują teraz kościoły jako „atrakcje" (Trinity Church w Bostonie w 1904 r. za 8 tysięcy dolarów rocznie) – usłyszeć można również w Ameryce najczęściej jedynie, dla niemieckich uszu nieznośne, wrzaski jako „śpiew gminy". (Po c z ę ś c i analogiczne procesy wystąpiły także w Holandii).

[347] Zupełnie tak samo w Holandii, czego dowodzą debaty synodów (zob. decyzje dotyczące „majowego drzewa" w zbiorze J. Reitsmy i S.D. van Veena, *Acta der Provinciale en Particuliere Synoden, gehouden in de Noordelijke Nederlanden, gedurende de jaren 1572–1620*, 8 t., Groningen 1892–1899, VI, 78, 139).

[348] Nasuwa się tu przypuszczenie, że „renesans Starego Testamentu" i pietystyczne zorientowanie na pewne, ostatecznie odwołujące się do Deutero-Izajasza i Psalmu 22, chrześcijańskie odczucia wrogie pięknu musiały w domenie sztuki przyczynić się do tego, że artystycznym obiektem mogła stać się b r z y d o t a, i że pewną rolę odegrało w tym purytańskie odrzucenie ubóstwiania stworzenia. Ale wszelkie szczegóły zdają się jeszcze niepewne. W Kościele rzymskim całkiem inne (demagogiczne) motywy doprowadziły do zewnętrznie pokrewnych zjawisk – jednak wprawdzie z zupełnie odmiennymi artystycznymi rezultatami. Gdy stoimy przed *Saulem i Dawidem* Rembrandta (w Mauritshuis), sądzimy, że doświadczamy bezpośrednio potężnego oddziaływania purytańskiego odczuwania. Błyskotliwa analiza holenderskich wpływów kulturowych w *Rembrandcie* Carla Neumanna (Berlin-Stuttgart 1902) określiła, jak się zdaje, zasięg tego, co m o ż e m y wiedzieć dziś o tym, w jakim stopniu przypisać należy ascetycznemu protestantyzmowi pozytywne, zapładniające sztukę skutki.

[349] O relatywnie mniejszym wnikaniu etyki kalwińskiej do praktyki życiowej i osłabieniu ascetycznego ducha w Holandii już w początkach XVII w. (gorszące dla angielskich kongregacjonalistów, którzy w 1608 r. schronili się w Holandii, było niedostateczne holenderskie przestrzeganie szabatu), a tym bardziej pod rządami namiestnika Fryderyka Henryka, a także o mniejszej sile ekspansji holenderskiego purytanizmu przesądziły najroz-

maitsze przyczyny, których nie możemy tu przytaczać. Stanowiły je po części również ustrój polityczny (federacja partykularnych miast i krajów) i o wiele mniejsza militaryzacja (wojnę wyzwoleńczą zaczęto prowadzić szybko w zasadzie z pomocą p i e n i ę d z y z Amsterdamu i żołnierzy zaciężnych: angielscy kaznodzieje ilustrowali babilońskie pomieszanie języków przez wskazanie na holenderskie wojsko). Przez to powagę walki o wiarę przerzucono w znacznej mierze na innych, zarazem utracono jednak udział we w ł a d z y politycznej. Natomiast wojsko Cromwella – choć po części składające się z przymusowo wcielonych – uznawało się za wojsko o b y w a t e l s k i e. (Tym bardziej charakterystyczne jest przy tym naturalnie to, że w ł a ś n i e t o wojsko włączyło do swego programu zniesienie o b o w i ą z k u służby wojskowej, bo walczyć można jedynie dla chwały Bożej o sprawę dokładnie rozważoną w sumieniu, ale nie z racji kaprysu księcia. Wedle tradycyjnych niemieckich pojęć „niemoralny" ustrój angielskiego wojska miał h i s t o r y c z n i e początkowo bardzo „moralne" motywy, a stanowił żądanie nigdy niezwyciężonych żołnierzy, i dopiero po restauracji wprzęgnięto go w służbę interesów Korony). Holenderskich *schutterijen* [strzelców], filary kalwinizmu w epoce wielkiej wojny, widzimy już w piętnaście lat po dordrechckim synodzie, na obrazach Halsa zachowujących się całkiem nie „ascetycznie". Ciągle spotykamy się z protestami synodów skierowanymi przeciw ich sposobowi życia. Holenderskie pojęcie *deftigkeit* jest mieszaniną mieszczańsko-racjonalnej „przyzwoitości" i patrycjuszowskiej świadomości stanowej. Klasowa gradacja miejsc w holenderskich kościołach objawia arystokratyczny charakter tego Kościoła jeszcze dziś. Trwanie gospodarki miejskiej hamowało przemysł. Rozwijał się on niemal wyłącznie dzięki uchodźcom i dlatego zawsze jedynie okresowo. Jednak również w Holandii oddziaływała, w zupełnie identyczny sposób jak gdzie indziej, wewnątrzświatowa asceza kalwinizmu i pietyzmu (także w sensie „ascetycznego przymusu oszczędzania", o którym zaraz wspomnimy, co poświadcza Groen van Prinsterer we fragmencie cytowanym w przyp. 369. Niemal całkowity brak literatury pięknej w kalwińskiej Holandii nie jest naturalnie przypadkiem. Zob. o Holandii np. C. Busken-Huët, *Het land van Rembrandt*, także po niemiecku w wydaniu von der Roppa, *Rembrandts Heimat*, Leipzig 1886–1887). Znaczenie holenderskiej religijności jako „ascetycznego przymusu oszczędzania" objawia się jasno jeszcze w XVIII w. np. w szkicach Albertusa Hallera. Gdy idzie o charakterystyczne swoistości holenderskich sądów o sztuce i ich motywy, por. np. autobiograficzne notatki C. Huyghensa (z lat 1629–1631) w *Oud Holland*, 1891. (Cytowana już praca Groena van Prinsterera, *La Hollande*, nie zawiera dla n a s z y c h problemów nic rozstrzygającego). Kolonię Nieuw-Nederland w Ameryce cechowało, ze społecznego punktu widzenia, na poły feudalne panowanie „patronów": kupców, którzy wyłożyli kapitał i, w przeciwieństwie do Nowej Anglii, trudno było przekonać „małych ludzi" do przesiedlenia się tam.

[350] Przypomnijmy o tym, że purytańskie władze miejskie zamknęły teatr w Stratford on Avon, gdy Szekspir żył jeszcze i mieszkał tam, u schyłku jego życia. (Nienawiść i pogarda Szekspira wobec purytanów objawia się przy każdej okazji). Jeszcze w 1777 r. miasto Birmingham odmówiło pozwolenia na otwarcie teatru, jako wspierającego „lenistwo" i szkodliwego dla handlu (W. Ashley, *Birmingham Industry and Commerce*, 1913, s. 7–8).

[351] Rozstrzygające jest także tutaj to, że dla purytanina istniało j e d y n i e albo-albo: wola Boga lub właściwa stworzeniu próżność. Dlatego nie uznawał żadnych „adiafora". Inaczej odnosił się do tych spraw, jak już mówiliśmy, Kalwin: co jemy, w co się ubieramy itp., jest obojętne – jeśli tylko następstwem nie jest zniewolenie duszy przez władzę pożądania. Uwolnienie od „świata" powinno się objawiać – jak u jezuitów – w indyferencji, czyli u Kalwina: w niewybrednym, wyzbytym pożądania używaniu dóbr, jakie oferuje ziemia (s. 409 i nast. oryginalnego wyd. *Institutio*) – punkt widzenia w efekcie w oczywisty sposób bliższy luterańskiemu niż precyzjonizm epigonów.

[352] Zachowanie kwakrów w tym względzie jest znane. Ale już w początkach XVII w. gminy uchodźców w Amsterdamie burzyły się w niezwykle energiczny sposób przez dekadę przeciw modnym kapeluszom i strojom pewnej żony pastora. (Co zabawnie przedstawia Dexter, *Congregationalism*). Już Stanford, *Studies*, wskazał na to, że dzisiejszy męski sposób strzyżenia włosów jest tym właściwym wydrwiwanym stale „*Roundheads*", i że również wydrwiwane męskie u b r a n i e purytanów jest, przynajmniej w fundamentalnej z a s a d z i e, w istocie identyczne z dzisiejszym.

[353] Zob. znów cytowaną już książkę Veblena, *The Theory of Business*.

[354] Do tego punktu widzenia powracamy stale. To on wyjaśnia sentencje takie jak te: „*Every penny, which is paid upon yourselves and children and friends must be done as by Gods own appointment and to serve and please him. Watch narrowly, or else that thievish carnal self will leave God nothing*" [„Każdy grosz, jaki wydajecie na samych siebie, dzieci i przyjaciół, musi być wydawany jakby z nakazu samego Boga, ma podobać się i służyć mu. Zważajcie na to skrupulatnie, bo inaczej złodziejska cielesna część nie pozostawi nic Bogu"] – Baxter, *Christian Directory*, I, s. 108. To jest rozstrzygające: to, co wydaje się na o s o b i s t e cele, zostaje o d e b r a n e służbie dla chwały Boga.

[355] Słusznie przypomina się zwykle np. o tym (jak Dowden, *Puritan and Anglican*), że Cromwell uchronił od zniszczenia szkice Rafaela i *Triumf Cezara* Mantegni, a Karol II starał się je sprzedać. Jak wiadomo, także do angielskiej literatury narodowej społeczeństwo restauracji odnosiło się całkiem zimno lub wprost ją odrzucało. Na dworach wpływ Wersalu był właśnie wszędzie wszechmocny. Szczegółowa analiza wpływu, jaki odwodzenie od bezrefleksyjnego używania powszedniego życia wywarło na ducha najwyższych typów purytanizmu i ludzi, którzy przeszli przez jego szkołę – to

zadanie, którego przynajmniej w ramach tego szkicu nie możemy podjąć. Washington Irving (*Bracebridge Hall*) wyraża w przyjętej angielskiej terminologii to oddziaływanie następująco: „*it*" (wolność polityczna, sądzi on; purytanizm – mówimy my) „*evinces less play of the f a n c y, but more power of i m a g i n a t i o n*" [„to objawia w mniejszej mierze grę kaprysów, w większej – władzę wyobraźni"]. Wystarczy pomyśleć choćby o pozycji S z k o t ó w w nauce, literaturze, technicznych odkryciach, a także życiu gospodarczym Anglii, by uznać, że ta nieco nazbyt wąsko sformułowana uwaga bliska jest prawdzie. Znaczeniem dla rozwoju techniki i nauk empirycznych nie będziemy się tu zajmować. Sama ta relacja dochodzi do głosu wszędzie również w powszednim życiu; dla kwakrów np. dozwolonymi „*recreations*" są (wedle Barclaya): odwiedzanie przyjaciół, lektura historycznych dzieł, m a t e m a t y c z n e i f i z y c z n e e k s p e r y m e n t y, praca w ogrodzie, omawianie gospodarczych i innych wydarzeń w świecie itp. Przyczynę omówiliśmy już wcześniej.

[356] Co doskonale zanalizował już C. Neumann w *Rembrandcie*, książce, którą należy zestawić z wszystkimi powyższymi uwagami.

[357] Jak stwierdza Baxter w cytowanym wyżej fragmencie, przyp. 354.

[358] Por. np. znany opis pułkownika Hutchinsona (często cytowany, np. przez Stanforda, *Studies*, s. 57) w napisanej przez wdowę po nim biografii. Po przedstawieniu wszystkich jego rycerskich cnót i jego natury skłonnej do pogodnego cieszenia się życiem, mówi się: „*He was wonderfully neat, cleanly and genteel in his habit, and had a very good fancy in it; but h e l e f t o f f very early the wearing of a n y t h i n g t h a t w a s c o s t l y*" [„Jego strój był zawsze bardzo prosty, czysty i elegancki, znajdował w tym znaczne upodobanie, lecz szybko porzucił noszenie czegokolwiek, co było drogie"]. Bardzo podobny jest ideał otwartej wobec świata i starannie wykształconej purytanki, która jednak oszczędza dwie rzeczy: 1) czas i 2) wydatki na „przepych" i przyjemności, który zarysował Baxter w mowie o zmarłej Mary Hammer (*Works of the Puritan Divines*, s. 533).

[359] Przypominam sobie – oprócz w i e l u innych – zwłaszcza jeden przykład: fabrykanta odnoszącego w swych interesach niezwykłe sukcesy i na starość bardzo bogatego, którego, gdy lekarz doradził mu, z racji uporczywej niestrawności, jedzenie kilku ostryg dziennie, dało się do tego nakłonić jedynie z największą trudnością. Bardzo znaczne sumy przekazywane na dobroczynne cele już za życia i „szczodrość" świadczyły, z drugiej strony, o tym, że chodziło tu w y ł ą c z n i e o pozostałość owego „ascetycznego" odczuwania, które własne w y k o r z y s t y w a n i e posiadania uznaje za moralnie wątpliwe, a nie np. o coś pokrewnego „skąpstwu".

[360] R o z d z i a ł warsztatu, kantoru, w ogóle „interesu", od mieszkania prywatnego – firmy i nazwiska – kapitału interesów i prywatnego majątku, tendencja czynienia „interesu" swego rodzaju „*corpus mysticum*" (zrazu przynajmniej majątku spółki): wszystko to stanowiło przejawy tego rozwoju.

Zob. moje *Handelsgesellschaften im Mittelalter* [*Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter*, Stuttgart 1889, przedruk w: *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1988, s. 312–443].

[361] Już Sombart w swym *Der moderne Kapitalismus* (1 wyd.) słusznie wskazywał czasem na to charakterystyczne zjawisko. Zważyć jedynie należy, że akumulacja majątku wypływa z dwóch bardzo różnych psychologicznych źródeł. Jedno oddziaływało już w najdawniejszej starożytności i objawiało się w fundacjach, dobrach rodowych, fideikomisach itp., zupełnie podobnie, czy też raczej o wiele czyściej i jaśniej niż w podobnym dążeniu, by kiedyś umrzeć obciążonym wielką materialną wagą i, przede wszystkim, zabezpieczyć trwanie „interesu", nawet ze szkodą dla osobistych korzyści wielu współdziedziczących dzieci. W t y c h przypadkach, oprócz pragnienia, żeby we własnym tworze wieść po śmierci idealne życie, chodzi o zachowanie „*splendor familiae*", a zatem o próżność, odnoszącą się do, by tak rzec, rozszerzonej osobowości fundatora, w każdym razie w zasadzie o egocentryczne cele. Nie tak się rzeczy mają w owym „mieszczańskim" motywie, z którym m y mamy tu do czynienia: tu teza ascezy „wyrzekać masz się, masz się wyrzekać", a w pozytywno-kapitalistycznej wersji „zarabiać powinieneś, powinieneś zarabiać", stoi przed nami w swej irracjonalności w oczywistej i czystej postaci jako rodzaj imperatywu kategorycznego. Tylko chwała Boga i własny obowiązek, a nie próżność człowieka, jest tu u purytanów motywem, d z i ś zaś – j e d y n i e obowiązek wobec „zawodu". Kogo cieszy ilustrowanie myśli jej ekstremalnymi konsekwencjami, powinien przypomnieć sobie choćby ową teorię pewnych amerykańskich miliarderów mówiącą, że n i e powinno się pozostawiać dzieciom zarobionych miliardów, by nie pozbawiać ich moralnego dobrodziejstwa, konieczności samodzielnego pracowania i zarabiania: d z i ś oczywiście będącą z pewnością już tylko „teoretyczną" bańką mydlaną.

[362] T o jest – co należy stale podkreślać – ostateczny, rozstrzygający motyw religijny (oprócz czysto ascetycznego względu: umartwienia ciała), co szczególnie wyraźnie objawia się u kwakrów.

[363] Odrzuca je Baxter (*The Saints'*, 12), odwołując się do motywów całkiem powszechnych u jezuitów: ciału należy zapewnić to, czego potrzebuje, inaczej człowiek staje się jego niewolnikiem.

[364] Ideał ten występuje wyraźnie zwłaszcza u kwakrów już w pierwszej fazie ich rozwoju, co w istotnych punktach wywiódł już Weingarten w *Die Revolutionskirchen*. Również wnikliwe rozważania Barclaya, *Apology*, s. 519 i nast., 533, unaoczniają to w sposób najjaśniejszy z możliwych. Unikać należy: 1) właściwej stworzeniu próżności, a zatem wszelkiej ostentacji, świecidełek i używania rzeczy, które nie mają żadnego p r a k t y c z n e g o celu albo też cenione są jedynie przez wzgląd na ich rzadkość (a więc na próżność); 2) braku skrupulatności w wykorzystywaniu posiadania, wyrażającego się w, wobec koniecznych potrzeb życia i troski o przyszłość,

n i e p r o p o r c j o n a l n y c h wydatkach na mniej konieczne potrzeby: kwakier był z tej racji, by tak rzec, chodzącą „zasadą użyteczności krańcowej". „*Moderate use of creature*" [„Umiarkowane używanie tego, co stworzone"] jest całkiem dozwolone, z w ł a s z c z a jednak powinno się kłaść nacisk na jakość i solidność materiałów itp., jeśli nie prowadzi to do „próżności". Por. o tym wszystkim „Morgenblatt für gebildete Leser" 1846, nr 216 i nast. (W szczególności: komfort i solidność materiałów u kwakrów, por. Schneckenburger, *Vorlesungen*, s. 96 i nast.).

[365] [„Co zawsze złego chce i zawsze sprawia dobro". J.W. Goethe, *Faust*, cz. I, w. 1343, przeł. F. Konopka, Warszawa 1977, s. 77].

[366] Mówiliśmy już wcześniej, że nie zajmujemy się t u kwestią klasowego uwarunkowania ruchów religijnych (zob. o tym artykuły *Etyka gospodarcza religii światowych*). By się jednak przekonać, że np. Baxter, do którego się tu głównie odwołujemy, nie patrzył wcale przez okulary „burżuazji" jego czasu, wystarczy pamiętać o tym, że również u niego w gradacji podobających się Bogu zawodów, po zawodach wymagających wykształcenia, następuje jako pierwszy rolnik, dopiero p o t e m *mariners*, *clothiers*, *booksellers*, *tailors* [żeglarze, sukiennicy, księgarze, krawcy] itd. w wielkiej rozmaitości. Także (co charakterystyczne) wspomniani tu „*mariners*" są prawdopodobnie w przynajmniej równej mierze rybakami co żeglarzami. Inaczej wyglądają pod tym względem już niektóre sentencje Talmudu. Por. np. u Wünschego, *Der Babylonische Talmud*, II, s. 20–21, oczywiście niebezsporne, opinie rabina Eleazara: wszystkie wskazują na to, że interesy są lepsze od rolnictwa. (Stanowisko pojednawcze: II, 2, s. 68, o godnym polecenia inwestowaniu kapitału – jedną trzecią w ziemi, jedną trzecią w towarach, jedną trzecią w gotówce).

Dla tych, których przyczynowe sumienie bez ekonomicznej („materialistycznej", jak niestety mówi się stale) interpretacji nie znajduje spokoju, dodam tu, że uważam wpływ rozwoju gospodarczego na losy tworzenia idei religijnych za bardzo znaczący, i później będę starał się przedstawić, jak w naszym przypadku kształtowały się procesy wzajemnego dostosowywania się i stosunki wzajemne obu. Tyle że owe treści idei religijnych n i e dają się przede wszystkim po prostu „ekonomicznie" w y d e d u k o w a ć, są one – i nic tu nie można zmienić – właśnie j a k o t a k i e najpotężniejszymi plastycznymi elementami „charakteru narodowego", i także wyłącznie same w sobie mają swe osobliwości i zniewalającą władzę. A n a j w a ż n i e j s z e różnice – między luteranizmem i kalwinizmem – są ponadto uwarunkowane głównie p o l i t y c z n i e, o ile w grę wchodzą pozareligijne momenty.

[367] To ma na myśli E. Bernstein, gdy w swym cytowanym już wcześniej artykule (s. 681, 625) mówi: „asceza jest cnotą mieszczańską". Jego wywody (w *Geschichte des Sozialismus*) s ą p i e r w s z y m i, w których wspomina się w ogóle o tych istotnych powiązaniach. Tyle że kontekst jest o wiele rozleglejszy, niż przypuszcza. Bo nie sama akumulacja kapitału, lecz

ascetyczna racjonalizacja całego życia zawodowego była tym, co rozstrzygające. W odniesieniu do amerykańskich kolonii, przeciwieństwo purytańskiej Północy, gdzie w rezultacie „ascetycznego przymusu oszczędzania" istniał zawsze kapitał do zainwestowania, wobec stosunków Południa, zostało jasno podkreślone już u Doyle'a.

[368] Doyle, *The English in America*, t. II, rozdz. 1. Istnienie spółek zawiadujących hutami żelaza (1643), tkalni (1659) produkującej dla rynku (dodajmy także – rozkwit rzemiosła) w Nowej Anglii w pierwszym pokoleniu po założeniu kolonii jest, z czysto ekonomicznego punktu widzenia, anachronizmem, pozostającym w rzucającej się w oczy opozycji zarówno wobec stosunków na Południu, jak i nie kalwińskiego, lecz cieszącego się pełną wolnością sumienia Rhode Island, gdzie mimo doskonałego portu, jeszcze w 1686 r. w sprawozdaniu gubernatora i rady mówiono: „*The great obstruction concerning trade is the want of merchants and men of considerable Estates amongst us*" [„Wielką przeszkodą w domenie handlu jest brak wśród nas kupców i ludzi dysponujących znacznymi majątkami"] – S.G. Arnold, *History of the State of Rhode Island*, 1859, s. 490). W rzeczy samej nie sposób wątpić w to, że pewien udział miał w tym przymus stale nowego inwestowania zaoszczędzonego kapitału, wywierany przez purytańskie ograniczenie konsumpcji. Pewną rolę odgrywała w tym także kościelna dyscyplina, której jeszcze nie będziemy tu rozważać.

[369] Że kręgi te naturalnie w Niderlandach zmniejszały się szybko, ukazuje opis Busken-Huëta (*Het land van Rembrandt*, t. II, rozdz. III, IV). Mimo wszystko jednak Groen van Prinsterer (*Handboek der Geschiedenis*, 3 wyd., § 303, s. 254) mówi jeszcze o czasach p o pokoju westfalskim: „*De Nederlanders verkoopen veel en verbruiken wenig*" [„Niderlandczycy sprzedają dużo, a konsumują mało"].

[370] W przypadku Anglii pewna petycja szlacheckiego rojalisty, cytowana np. przez Rankego, *Englische Geschichte*, IV, s. 197, po wkroczeniu Karola II do Londynu, domagała się prawnego zakazu nabywania majątków ziemskich przez kapitał mieszczański, który przez to miał być zmuszony do zwrócenia się wyłącznie w stronę handlu. Stan holenderskich „regentów" odróżnił się jako „stan" od mieszczańskiego patrycjatu p r z e z nabywanie starych majątków szlacheckich. (Zob. cytowaną przez Fruina w *Tien jaren* skargę z 1652 r., że regenci nie są już kupcami, lecz rentierami). Kręgów tych oczywiście nigdy nie cechowało wewnętrzne, poważnie traktowane kalwińskie nastawienie. A choćby samo notoryczne dążenie do szlachectwa i tytułów w szerokich warstwach holenderskiego mieszczaństwa w drugiej połowie XVII w. ukazuje, że w każdym razie w odniesieniu do t e g o okresu, owo przeciwieństwo angielskich i holenderskich stosunków można uznać jedynie z zastrzeżeniami. Przewaga odziedziczonych majątków pieniężnych przełamała tu ascetycznego ducha.

[371] Następstwem intensywnego wykupywania angielskich majątków ziemskich przez kapitał mieszczański była wielka epoka angielskiego rolnictwa.

[372] Anglikańscy właściciele ziemscy jeszcze w tym stuleciu nierzadko odmawiali akceptowania nonkonformistów jako dzierżawców. (Dziś obie partie kościelne mają podobną liczebność, wcześniej nonkonformiści zawsze stanowili mniejszość).

[373] H. Levy (w swym niedawno opublikowanym artykule *Studien über das englische Volk*, s. 636 i nast.) słusznie wskazuje na to, że z racji dających się wywieść z licznych rysów „charakterologicznych dyspozycji" narodu angielskiego, był on raczej w mniejszej mierze niż inne narody predestynowany do przejęcia ascetycznego etosu i mieszczańskich cnót: rubaszna i brutalna żądza życia była (i jest) zasadniczym znamieniem jego istoty. Władza purytańskiej ascezy w epoce jej panowania objawia się właśnie w zdumiewającym stopniu, w jakim to charakterologiczne znamię zostało u jej wyznawców utemperowane.

[374] Powraca także stale w prezentacji Doyle'a. W stanowisku purytanów zawsze współoddziaływał w decydujący (nie zawsze naturalnie: jedynie decydujący) sposób motyw religijny. Emigrację gentlemenów do Massachusetts, nawet izbę wyższą ze szlachtą dziedziczną, kolonia (pod rządami Winthropa) skłonna była dopuścić, jeśli tylko gentlemeni staliby się członkami Kościoła. To z racji kościelnej dyscypliny trzymano się zasady zwartego osiedlania. (Kolonizacja New Hampshire i Maine była dziełem anglikańskich wielkich kupców, którzy zajmowali się hodowlą bydła na dużą skalę. Tu społeczne powiązania były o wiele słabsze). Na nowoangielską silną „żądzę zysku" skarżono się już w 1632 r. (zob. np. W. Weeden, *Economic and Social History of New England 1620–1789*, 1890, I, s. 125).

[375] Podkreśla to już Petty, a wszystkie współczesne źródła bez wyjątku mówią w szczególności o purytańskich sekciarzach: baptystach, kwakrach, menonitach, jako o po części pozbawionej środków, po części drobnokapitalistycznej warstwie, i przeciwstawiają ich zarówno arystokracji wielkich kupców, jak i finansowym ryzykantom. To właśnie jednak ta drobnokapitalistyczna warstwa, a nie np. wielcy finansiści: monopoliści, dostawcy państwowi, ludzie udzielający państwu pożyczek, przedsiębiorcy kolonialni, *promoters* itp., stworzyła to, co było charakterystyczne dla kapitalizmu Zachodu – mieszczańską organizację wytwórczej pracy w gospodarce prywatnej. (Zob. np. G. Unwin, *Industrial Organization in the 16th and 17th Centuries*, Oxford 1904, s. 196 i nast.). Że przeciwieństwo to uprzytamniali sobie wyraźnie już współcześni, por. *Discourse concerning Puritans* Parkera z 1641 r., gdzie również pokreśla się opozycję wobec twórców spekulacyjnych projektów i dworaków.

[376] Jak wyrażało się to w polityce Pensylwanii w XVIII w., zwłaszcza także w wojnie o niepodległość, zob. I. Sharpless, *A Quaker Experiment in Government*, Philadelphia 1902.

[377] Zob. w *The Life of Wesley* R. Southeya, rozdz. 29. Fragment ten wskazał mi – nie znałem go – profesor Ashley w swoim liście (1913). E. Troeltsch (któremu pokazałem go w tym celu) zacytował go już kilkakrotnie.

[378] Lekturę tego fragmentu należy polecić tym wszystkim, którzy chcą być dziś lepiej poinformowani i mądrzejsi w tych sprawach niż s a m i przywódcy i współcześni owych ruchów, którzy, jak widać, wiedzieli bardzo dokładnie, co robili – i czemu zagrażali. Naprawdę nie powinno się lekkomyślnie negować faktów, co uczynili niestety niektórzy moi krytycy, całkiem niewątpliwych i dotąd przez nikogo niekwestionowanych, a które ja ująłem wyłącznie w nieco większej mierze z punktu widzenia ich wewnętrznych pobudek. Żaden człowiek w XVII w. nie wątpił w istnienie tych powiązań (por. jeszcze T. Manley, *Usury of 6% examined*, 1669, s. 137). Poza cytowanymi już nowoczesnymi autorami, traktowali je jako samo przez się zrozumiałe poeci, tacy jak H. Heine i Keats, zupełnie tak samo jak reprezentanci nauki, Macaulay, Cunningham, Rogers, czy też pisarze, jak np. Matthew Arnold. Z najnowszej literatury zob. *Birmingham* Ashleya, który swego czasu również w liście do mnie wyraził swą całkowitą aprobatę. Por. w odniesieniu do całego tego problemu artykuł H. Levy'ego cytowany w przyp. 373.

[379] Tego, że te same powiązania były oczywiste już dla purytanów klasycznej epoki, dowodzi może najwyraźniej to, że u Bunyana „*Mr Money-Love*" [Chciwy] argumentuje nawet, iż „wolno stać się religijnym, b y s t a ć s i ę b o g a t y m, np. żeby pomnożyć swych klientów" [*Wędrówka pielgrzyma*: „dobrzy klienci, dobry zysk, a wszystko to dzięki temu, że dany człowiek staje się religijny, co jest rzeczą dobrą. A więc stać się religijnym w celu otrzymania wszystkich tych rzeczy, jest rzeczą dobrą i pożyteczną", s. 169], bo d l a c z e g o ktoś stał się religijny, jest obojętne.

[380] Defoe był gorliwym nonkonformistą.

[381] Również Spener (*Theologische Bedenken*, III, s. 426 i nast., 429, 432 i nast.) uważa zawód kupca za pełen pokus i zasadzek, ale w odpowiedzi na zapytanie, oświadcza: „Cieszę się, że drogi Przyjaciel, gdy idzie o samych kupców, nie odczuwa żadnych skrupułów, lecz uznaje ich za taki rodzaj życia, jakim on jest, żeby przez to rodzaj ludzki zyskał wiele korzyści i także wedle woli Boga praktykowana była m i ł o ś ć". W różnych innych miejscach motywowane jest to w bardziej szczegółowy sposób argumentami merkantylistycznymi. Jeśli Spener określa czasem całkiem po luterańsku pożądanie, by stać się bogatym, w zgodzie z 1 Tm 6, 8–9, i z powołaniem się na Jezusa Syracha – zob. wyżej! – jako główną zasadzkę i rzecz, którą bezwarunkowo należy odrzucić, i zajmuje stanowisko „utrzymania" (ibidem, III, s. 435), to znów osłabia je, z drugiej strony, przez wskazanie na prosperujących sekciarzy, cieszących się jednak w swym życiu Bożym błogosławieństwem (por. przyp. 321). Także dla niego nie budzi wątpliwości bogactwo jako e f e k t przykładnej pracy zawodowej. Stanowisko to, w rezultacie luterańskiej przymieszki, jest mniej konsekwentne niż Baxtera.

[382] Baxter, *Christian Directory*, II, s. 16, ostrzega przed zatrudnianiem „*heavy, flegmatic, sluggish, fleshly, slothful persons*" jako „*servants*" [„gnuśnych, flegmatycznych, niedbałych, ociężałych, leniwych osób jako sług"] i zaleca preferowanie „*godly*", nie tylko dlatego, że „*ungodly*" będą wyłącznie „*eye-servants*" [„sługami pracującymi, gdy się na nich patrzy"], lecz przede wszystkim z tej racji, że „*a truly godly servant will do all your service in obedience to God, as if God himself had bid him do it*" [„rzeczywiście pobożny sługa będzie spełniał wszelkie polecenia, będąc posłuszny Bogu, jakby nakazał to mu sam Bóg"]. Inni natomiast są skłonni „*to make no great matter of conscience of it*" [„nie czynić z tego żadnej wielkiej sprawy sumienia"]. I przeciwnie, u robotników wyróżnikiem świętości nie jest zewnętrzne wyznawanie religii, lecz „*conscience to do their duty*" [„spełnianie obowiązku z nakazu sumienia"]. Widzimy, że interesy Boga i pracodawcy zlewają się tu w wątpliwy sposób: nawet Spener (*Theologische Bedenken*, III, s. 272), który gdzie indziej napomina z naciskiem, by pozostawić sobie czas na myślenie o Bogu, zakłada jako oczywiste, że robotnicy muszą się zadowolić absolutnym minimum wolnego czasu (nawet w niedzielę). Angielscy pisarze słusznie nazywali protestanckich imigrantów „pionierami wykwalifikowanej pracy". Zob. też dowody u Levy'ego, *Die Grundlagen*, s. 53.

[383] Analogię między, wedle ludzkich miar, „niesprawiedliwą" predestynacją wyłącznie niewielu i równie niesprawiedliwym, ale równie zgodnym z wolą Boga, podziałem dóbr – która narzucała się sama – znajdujemy np. u Hoornbeeka, *Theologia practica*, t. I, s. 153. Ponadto bieda jest przecież bardzo często symptomem grzesznego lenistwa – jak u Baxtera, ibidem, I, s. 380.

[384] Bóg w szczególności pozwala, by tak wielu pozostało biednymi – sądzi również T. Adams (*Works of the Puritan Divines*, s. 158) – przypuszczalnie z tej racji, że, wedle jego wiedzy, nie potrafiliby oni stawić czoła pokusom, jakie niesie ze sobą bogactwo. Bo bogactwo już w nazbyt wielu przypadkach wygnało z człowieka religię.

[385] Zob. wyżej przyp. 327, i cytowaną tam pracę H. Levy'ego. To samo podkreślają wszystkie opisy (np. Manleya w odniesieniu do hugonotów).

[386] Podobne opinie spotykamy również w Anglii. Należy tu np. także ów pietyzm nawiązujący do *Serious call* W. Lawa (1728), który w swych kazaniach głosił ubóstwo, czystość i – pierwotnie – również izolację od świata.

[387] Aktywność Baxtera w absolutnie zaniedbanej, w momencie jego przybycia, gminie w Kidderminster, zwieńczona sukcesem niemal bezprzykładnym w dziejach duszpasterstwa, stanowi zarazem typowy przykład tego, jak asceza wychowywała masy do pracy, mówiąc po marksistowsku – do produkowania „wartości dodatkowej", i przez to czyniła dopiero w ogóle możliwym ich spożytkowanie w kapitalistycznym stosunku pracy

(w chałupnictwie, tkaniu). Tak wyglądał powszechnie ten stosunek przyczynowy. Z punktu widzenia Baxtera, wykorzystał on włączenie swych podopiecznych w tryby kapitalizmu do służby swym religijno-etycznym celom. Z punktu widzenia rozwoju kapitalizmu, ci ostatni zostali wprzęgnięci do służby rozwoju kapitalistycznego „ducha".

[388] I jeszcze jedno. Można wątpić, jaką rzeczywistą wagę jako psychologiczny czynnik miała „radość" średniowiecznego robotnika z tego, „co sam stworzył", o której mówi się tak często. Mimo wszystko niewątpliwie było w tym ziarno prawdy. W każdym jednak razie asceza p o z b a w i a ł a pracę tej – dziś przez kapitalizm na zawsze wypartej – świeckiej wewnątrzświatowej podniety i orientowała ją na tamten świat. Zawodowa praca j a k o t a k a jest wolą Boga. Bezosobowość dzisiejszej pracy, jej, z punktu widzenia jednostki, wyzbyty radości bezsens, jest tu jeszcze religijnie uduchowiony. Kapitalizm w epoce swego powstania potrzebował robotników, którzy za sprawą s u m i e n i a stali do dyspozycji ekonomicznego wykorzystywania. Dziś siedzi mocno w siodle i potrafi wymusić ich gotowość do pracy bez jakichkolwiek premii odwołujących się do tamtego świata.

[389] Zob. odnoszące się do tych przeciwieństw i procesów rozważania H. Levy'ego w jego cytowanej wcześniej książce. Charakterystyczne dla Anglii i bardzo wpływowe, wrogie monopolom nastawienie opinii publicznej pojawiło się w dziejach w XVII w. z powiązania p o l i t y c z n e j walki z Koroną o władzę – Długi Parlament wykluczył monopolistów z grona posłów – z etycznymi motywami purytanizmu, a także ekonomicznymi interesami mieszczańskiego drobnego i średniego kapitalizmu, kierującymi się przeciw magnatom finansowym. *Declaration of the Army* z 2 sierpnia 1652 r., a także petycja *Levellers* z 28 stycznia 1653 r., domagały się, oprócz zniesienia akcyz, ceł, pośrednich podatków, i wprowadzenia jednego podatku majątkowego, przede wszystkim „wolnego handlu", czyli usunięcia wszelkich, wewnętrznych i zewnętrznych, monopolistycznych ograniczeń zarobkowania (*trade*) jako naruszeń praw człowieka. Podobnie już „wielka remonstracja".

[390] Por. H. Levy, *Die Grundlagen*, s. 51 i nast.

[391] Fakt, że również nieodniesione tu jeszcze do swych religijnych korzeni elementy, zwłaszcza teza: *honesty is the best policy* (rozważania Franklina dotyczące k r e d y t u), mają purytańskie źródła, należy do trochę innego kontekstu (zob. kolejny artykuł). Tu zacytujemy wyłącznie następujące stwierdzenie J.A. Rowntreego (*Quakerism, Past and Present*, 1859, s. 95–96, na które zwrócił mi uwagę E. Bernstein): „*Is it merely a c o i n c i d e n c e, or it is a c o n s e q u e n c e, that the lofty profession of spirituality made by the Friends has gone hand in hand with shrewdness and tact in the transaction of mundane affairs? Real piety favours the sucess of a trader by insuring his integrity, and fostering habits of prudence and forethought: – important items in obtaining that standing and credit in the commercial world, which are requisite for the steady accumulation of wealth*" [„Czy jest

to wyłącznie zbieg okoliczności, czy też raczej konsekwencja, że wzniosłemu wyznaniu duchowości czynionemu przez Przyjaciół towarzyszyły bystrość i takt w zawiadywaniu sprawami tego świata? Rzeczywista pobożność sprzyja sukcesowi kupca, zapewniając jego uczciwość i kultywując nawyki roztropności i przewidywania: istotne elementy w zyskaniu tej pozycji i kredytu w świecie interesów, które są niezbędne dla stałej akumulacji bogactwa"]. (Zob. następny artykuł). Teza „uczciwy jak hugonot" była w XVII w. równie przysłowiowa jak prawość Holendrów, którą podziwiał sir W. Temple, i – sto lat później – Anglików, w porównaniu z narodami kontynentu, które nie przeszły przez tę etyczną szkołę.

[392] Co dobrze analizuje Bielschowsky, *Goethe*, t. II, rozdz. 18. W odniesieniu do rozwoju n a u k o w e g o „kosmosu" podobne myśli wyraził np. także Windelband w zakończeniu swej *Die Blütezeit der deutschen Philosophie* (*Die Geschichte der neueren Philosophie*, t. II).

[393] *The Saints'*, rozdz. XII.

[394] „Czy stary ze swymi 75 tysiącami dolarów rocznie nie mógłby porzucić interesów? Nie! Front domu towarowego musi być rozszerzony do 400 stóp. Dlaczego? *That beats everything* [To przebija wszystko], twierdzi. Wieczorem, gdy żona i córka czytają na głos, tęskni za łóżkiem, w niedzielę co 5 minut patrzy na zegarek, kiedy wreszcie skończy się dzień: takie chybione życie!" – tak wyraził swój sąd zięć (imigrant z Niemiec) o swym teściu, czołowym przedstawicielu branży tekstylnej, w pewnym mieście nad Ohio – sąd, którego „stary" z kolei bez wątpienia nie mógłby w ogóle pojąć, i uznał za symptom niemieckiego braku energii.

[395] Już ta (niezmieniona) uwaga mogłaby wykazać Brentano (*Die Anfänge*), iż nigdy nie kwestionowałem jego s a m o d z i e l n e g o znaczenia. Że również humanizm nie był c z y s t y m „racjonalizmem", podkreślił ostatnio znów mocno Borinski, *Die Wiedergeburtsidee in den neueren Zeiten*, Abhandlungen der Münchner Akademie der Wissenschaften, 1919.

[396] Nie tym problemem, lecz reformacji w ogóle, zwłaszcza Lutra, zajmuje się von Below w swojej akademickiej mowie *Die Ursachen der Reformation* (Freiburg 1916). W odniesieniu do rozważanej tu sprawy, w szczególności kontrowersji, które wywołało to studium, wskażmy w końcu na pracę Hermelinka, *Reformation und Gegenreformation* (1911), która jednak poświęcona jest w pierwszym rzędzie innym kwestiom.

[397] Bo w powyższym szkicu wzięliśmy rozmyślnie pod uwagę jedynie te stosunki, w których oddziaływanie treści świadomości religijnej na losy „materialnej" kultury jest rzeczywiście niewątpliwe. Łatwo można by stąd przejść do formalnej „konstrukcji", która w s z y s t k o, co „charakterystyczne" dla nowoczesnej kultury, d e d u k o w a ł a b y z protestanckiego racjonalizmu. Ale coś takiego pozostawmy lepiej owemu typowi dyletantów, którzy wierzą w „jednolitość społecznej psychiki" i możliwość jej zredukowania do j e d n e j formuły. Zauważmy jeszcze tylko, że naturalnie epoka kapitalistycznego

rozwoju w y p r z e d z a j ą c a rozważane przez nas procesy w s p ó ł warunkowana była w s z ę d z i e przez chrześcijańskie wpływy, zarówno hamujące, j a k i s p r z y j a j ą c e. Jakiego były one rodzaju, to należy do dalszego rozdziału. Dodajmy, że nie jest pewne, czy z zarysowanych wyżej kolejnych problemów ten czy inny będzie mógł być rozpatrzony w ramach t e g o czasopisma, przez wzgląd na krąg jego zadań. Nie jestem jednak skłonny do pisania grubych książek, które w tak wielkiej mierze, jak byłoby to w tym przypadku, musiałyby się opierać na cudzych (teologicznych i historycznych) pracach. (Pozostawiam tu te zdania bez zmian). Gdy idzie o n a p i ę c i e między ideałem życia i rzeczywistością w czasach „wczesnokapitalistycznych", p r z e d reformacją, por. teraz J. Strieder, *Studien zur Geschichte der kapitalistischen Organisationsformen*, 1914, ks. II (który także krytykuje cytowaną wcześniej, wykorzystywaną przez Sombarta, pracę Kellera).

[398] Uważam, że to zdanie oraz wyprzedzające je bezpośrednio uwagi i przypisy powinny wystarczyć, by wykluczyć wszelkie niejasności dotyczące tego, czego c h c i a ł e m dokonać w tym studium, i nie znajduję ż a d n e g o p o w o d u, b y d o d a w a ć t u c o k o l w i e k. Zamiast planowanej pierwotnie, bezpośredniej kontynuacji, wedle przedstawionego wyżej programu, po części z przypadkowych powodów, szczególnie z racji ukazania się *Die Soziallehren* E. Troeltscha (który wiele z tego, co miałbym rozważać, opisał w sposób, w jaki nie mógłbym tego uczynić sam jako nieteolog), po części jednak także, by wydobyć te dociekania z izolacji i włączyć w całość rozwoju kulturowego, zdecydowałem się jednak swego czasu spisać najpierw rezultaty porównawczych studiów nad powiązaniami religii i społeczeństwa w dziejach p o w s z e c h n y c h. To one stanowią następne części. Wyprzedza je wyłącznie krótki, okazjonalny artykuł, który przyczynić się ma do rozjaśnienia używanego wyżej pojęcia „sekty" i zarazem do przedstawienia znaczenia purytańskiego pojęcia „K o ś c i o ł a" dla kapitalistycznego ducha czasów nowożytnych.

Sekty protestanckie i duch kapitalizmu[1]

Od długiego czasu w Stanach Zjednoczonych panuje zasada „oddzielenia Kościoła od państwa". Przestrzegana jest tak ściśle, że nie istnieje nawet urzędowa statystyka wyznań, bo już pytanie z urzędu obywatela o jego wyznanie uznano by za sprzeczne z prawem. Nie zamierzamy rozważać tu praktycznego znaczenia tej zasady dla pozycji wspólnot kościelnych wobec państwa[2]. Interesuje nas raczej przede wszystkim ta okoliczność, że jeszcze przed ćwierćwieczem, mimo absolutnego ignorowania wyznań przez państwo i mimo braku wszystkich tych niezwykle skutecznych premii, które w owym czasie większość państw europejskich wiązała z przynależnością do pewnych uprzywilejowanych Kościołów, (ówczesną) liczbę „osób nienależących do żadnego wyznania" szacowano w Stanach Zjednoczonych, mimo ich niesłychanej imigracji, jedynie na około 6 procent[3]. Przy czym jednak przynależność do kościelnej wspólnoty oznaczała tam niewspółmiernie wyższe obciążenia, zwłaszcza dla niezamożnych, niż gdziekolwiek u nas. Poświadczają to publikowane budżety, a ja osobiście zetknąłem się między innymi, w pewnym mieście nad jeziorem Erie, z gminą składającą się niemal w całości z niemieckich imigrantów, niewykwalifikowanych drwali, w której, przy przeciętnych zarobkach robotnika wynoszących około tysiąca dolarów rocznie, jego regularne datki na cele kościelne wynosiły niemal 80 dolarów – podczas gdy każdy wie, że u nas już niewielki ułamek tych finansowych roszczeń spowodowałby masowe wystąpienia z Kościoła. Ale abstrahując od

tego, nikt, kto przed piętnastu czy dwudziestu laty odwiedził Stany Zjednoczone, zanim rozpoczęła się późniejsza zdecydowana europeizacja tego kraju, nie mógł nie dostrzec nawet wtedy jeszcze bardzo mocnych więzi kościelnych, jakie dominowały we wszystkich regionach niezalanych do owego czasu bezpośrednio falą europejskiej imigracji[4]. Wcześniej były one, czego dowodzi każde dawniejsze sprawozdanie z podróży, jeszcze mocniejsze i bardziej oczywiste niż w ostatnich dekadach. Nas interesuje tu przede wszystkim jedna strona tego stanu faktycznego. Nawet w Brooklynie, mieście graniczącym z Nowym Jorkiem, ale do niedawna zachowującym w odczuwalny sposób w większej mierze dawniejszą tradycję, a tym bardziej w innych miejscowościach w mniejszym stopniu narażonych na wpływy imigracji, jeszcze trzydzieści lat temu, nowych w nich ludzi interesów spotykało zwykle to, że przy nawiązywaniu stosunków towarzyskich, nie natarczywie i z pozoru przy okazji, ale najwyraźniej nie przypadkowo pytano ich „*To what church do you belong?*" – podobnie jak choćby przy typowym szkockim *table d'hôte*, jeszcze przed ćwierćwieczem przybyszowi z kontynentu w niedzielę niemal zawsze zagrażało pytanie jednej z dam: „*What service did you attend to-day?*"[5]. I przy bliższym przyjrzeniu można się było łatwo przekonać, że, podczas gdy amerykańskie władze jako takie nie zadawały n i g d y, jak już mówiliśmy, pytania o przynależność wyznaniową, to w prywatnym towarzystkim obcowaniu i również w interesach nastawionych na trwanie i z a p e w n i e n i e k r e d y t u zadawano je – można powiedzieć niemal – z a w s z e. Dlaczego? Spróbujmy to najpierw unaocznić dzięki kilku drobnym osobistym obserwacjom (1904).

Piszącemu te słowa, w trakcie długiej podróży w (ówczesnym) Indian Territory, towarzyszył w przedziale pewien komiwojażer z branży „pogrzebowych towarów żelaznych" (metalowych napisów nagrobnych), który, gdy wspomniałem (na marginesie) o fakcie jeszcze ciągle w widomy sposób mocnych więzi kościelnych, poczynił następującą uwagę:

„Proszę Pana, moim zdaniem każdy może wierzyć albo nie wierzyć, w co mu się podoba, ale kiedy widzę farmera czy kupca, który nie należy w ogóle do żadnego Kościoła, to nie wart jest dla mnie i 50 centów: co może go skłonić, żeby mi zapłacił, skoro w nic nie wierzy? (*why pay me, if he doesn't believe in anything?*)". Była to jednak mimo wszystko dość niepewna motywacja. Stan rzeczy stał się nieco jaśniejszy już za sprawą opowiadania specjalisty laryngologa pochodzącego z Niemiec, który osiedlił się w pewnym dużym mieście nad Ohio i opisywał wizytę swego pierwszego pacjenta. Gdy na polecenie lekarza kładł się na sofie, by zostać zbadany przy pomocy lusterka, podniósł się jeszcze raz i z godnością i naciskiem powiedział: „Proszę pana, jestem członkiem ... kościoła baptystów przy ulicy ...". Bezradny, jakież to znaczenie mogłaby mieć ta sprawa dla laryngologicznych cierpień i ich leczenia, zapytał o to poufnie jednego ze znanych mu amerykańskich kolegów, który, śmiejąc się, odpowiedział, że oznaczało to wyłącznie: „niech się Pan nie martwi o honorarium". Jednak dlaczego oznaczało to właśnie to? Stanie się to może jaśniejsze dzięki trzeciemu zdarzeniu.

W pewne ładne słoneczne niedzielne popołudnie na początku października przyglądałem się z kilku krewnymi – farmerami w lasach oddalonych o kilka mil od M. (stolicy hrabstwa) w Północnej Karolinie – przy stawie, przez który przepływał potok mający swe źródło w widocznych w dali Blue Ridge Mountains, chrztowi baptystów. Było zimno, a noc była nawet nieco mroźna. Dookoła na stokach wzgórza stała masa rodzin farmerów, którzy przyjechali tu z pobliskich, a po części nawet dalszych okolic, swymi lekkimi dwukółkami. W stawie stał, w czarnym ubraniu, zanurzony do pasa, kaznodzieja. Do stawu weszło po kolei – po różnych przygotowaniach – około dziesięciu osób obu płci w wizytowych strojach; po złożeniu przysięgi dotyczącej wiary, zanurzały się całkiem w wodzie, kobiety w ramionach kaznodziei, wynurzały się prychając, wybiegały trzęsąc się w przyklejonych ubraniach

ze stawu, odbierały ze wszystkich stron „gratulacje", po czym szybko owijano je w grube koce i odjeżdżały do domu[6]. Kuzyn stojący obok mnie, w zgodzie z niemiecką tradycją niechodzący do kościoła, przyglądający się i pogardliwie spluwający przez ramię[7], przy zanurzeniu się jednego z młodych ludzi powiedział: „*Look at him – I told you so!*". Na pytanie (po zakończeniu ceremonii): Dlaczego to, jak mówisz, przewidziałeś?, odpowiedział: „Bo on chce otworzyć w M. bank". Czy w okolicy jest tylu baptystów, żeby można było z tego żyć? „Wcale nie, ale skoro się ochrzcił, zyska klientów z całej okolicy i przebije wszystkich konkurentów". Z pytań dlaczego i przez co, wynikło, że przyjęcie do tamtejszej, trzymającej się jeszcze ściśle religijnej tradycji, gminy baptystów, następujące dopiero po jak najszczegółowszym „wypróbowaniu" i po najskrupulatniejszych, sięgających aż do wczesnego dzieciństwa, badaniach dotyczących „prowadzenia się" („*disorderly conduct*"? odwiedzanie gospody? tańce? teatr? gra w karty? niepunktualne spłacanie zobowiązań? inne lekkomyślności?), uznawano za tak absolutną gwarancję etycznych cech gentlemana, przede wszystkim w interesach, że ktoś taki mógł być pewien swej bezkonkurencyjności w odniesieniu do depozytów całej okolicy i nieograniczonego kredytu. Był człowiekiem „dobrze sytuowanym". Dalsze obserwacje wykazały, że takie, czy bardzo podobne, zjawiska powtarzały się w najróżniejszych okolicach w identyczny sposób. W interesach mógł zajść wysoko ten (i w zasadzie j e d y n i e ten), kto należał do metodystycznej, baptystycznej albo innej s e k t y (czy podobnego sektom konwentyklu). Jeśli członek sekty przenosił się do innej miejscowości albo był komiwojażerem, to zaopatrywał się w certyfikat swej gminy, który nie tylko pozwalał na nawiązanie kontaktów z towarzyszami z tej samej sekty, ale przede wszystkim dawał mu kredyt u wszystkich. Jeśli popadł (nie z własnej winy) w ekonomiczne kłopoty, to sekta porządkowała jego stosunki, zabezpieczała wierzycieli i pomagała mu na wszelkie możliwe sposoby, często jeszcze wedle biblijnej zasady „*mutuum date*

nihil inde sperantes". Ale to nie oczekiwanie wierzycieli, że sekta przez wzgląd na swój prestiż nie dopuści do tego, by ponieśli szkodę, było ostatecznie rozstrzygające dla jego szans, lecz fakt, że do w pewnej mierze cieszącej się dobrą opinią sekty przyjmowano tylko tego, którego „prowadzenie się" pozwalało uznać za osobę bez wątpienia etycznie kwalifikującą się. Że zatem przynależność do sekty – w przeciwieństwie do przynależności do „Kościoła", w którym człowiek „się rodzi" i który opromienia swą łaską sprawiedliwych i niesprawiedliwych – oznaczała etyczny, w szczególności także kupieckoetyczny kwalifikacyjny atest osobowości. „Kościół" jest bowiem instytucją łaski, administrującą religijnymi dobrami zbawczymi jak jakimś ustanowionym fideikomisem, do której przynależność jest (wedle idei!) obligatoryjna, i dlatego nie mówi nic o cechach przynależnego, „sekta" natomiast woluntarystycznym związkiem wyłącznie (wedle idei) religijno-etycznie kwalifikowanych, do której wstępuje się dobrowolnie, jeśli zostanie się dobrowolnie przyjętym za sprawą religijnego potwierdzenia[8]. Wykluczenie z sekty z racji etycznych uchybień oznaczało w gospodarczym wymiarze utratę wiarygodności kredytowej i społeczną deklasację. Różnorodne obserwacje w kolejnych miesiącach potwierdziły nie tylko, wprawdzie z pozoru szybko obumierające, ale (wtedy) jeszcze całkiem istotne znaczenie więzi kościelnej jako takiej[9], lecz także właśnie tego szczególnie doniosłego rysu. Typ wyznania wiary był wtedy dość obojętny[10]. Czy ktoś był masonem[11], adwentystą, kwakrem, wyznawcą Christian Science, albo czegokolwiek innego – to nie odgrywało żadnej roli. Jeśli tylko występowało to, co decydujące: przyjęcie jedynie za sprawą „balotażu", po uprzednim sprawdzeniu i etycznym potwierdzeniu w domenie tych cnót, które premiowała wewnątrzświatowa asceza protestantyzmu, a zatem – dawna purytańska tradycja, można było obserwować podobne oddziaływanie. Bliższe przyjrzenie się objawiało ponadto stałe postępy owego charakterystycznego procesu „sekularyzacji", jakiej ulegają w czasach współczes-

nych wszędzie takie zrodzone z koncepcji religijnych zjawiska. Już nie t y l k o religijne związki, a więc sekty, objawiały to oddziaływanie. One raczej w stale zmiejszającym się stopniu. W miarę uważnemu obserwatorowi (jeszcze przed piętnastu laty) rzucało się w oczy to, że nadzwyczaj wielu mężczyzn należących do amerykańskiego mieszczańskiego stanu średniego (zawsze: poza całkiem nowoczesnymi wielkimi miastami i centrami imigracji) nosiło w butonierce mały znaczek (różnych kolorów), który najbardziej przypominał rozetę legii honorowej. W odpowiedzi na pytanie, co to jest, wymieniano z reguły jakiś związek, czasem mający niezwykle fantazyjną nazwę. Zaś jego sensem i celem okazywało się to, że niemal zawsze pełnił funkcję kasy pogrzebowej, a oprócz tego oferował bardzo różne inne świadczenia, często jednak także, i to właśnie w regionach w najmniejszej mierze dotkniętych przez nowoczesny rozkład, dawał członkowi (moralne) prawo do braterskiej pomocy w potrzebie ze strony każdego zamożnego członka związku w sytuacji niezawinionego ekonomicznego zagrożenia, i to w wielu przedstawionych mi wtedy przypadkach znów niemal jeszcze wedle zasady: *mutuum date nihil inde sperantes*, albo przynajmniej za bardzo niski procent. Prawo, które, jak się zdaje, było także chętnie urzeczywistniane przez braci ze związku. Ponadto jednak – i to również tu stanowiło istotę rzeczy – członkostwo wynikało właśnie znów z balotażu po uprzednim badaniu i stwierdzeniu etycznego potwierdzenia. A rozeta w butonierce oznaczała zatem: „jestem po badaniu i potwierdzeniu patentowanym i na mocy mego członkostwa gwarantowanym gentlemanem" – i to przede wszystkim znów w sensie sprawdzonej w i a r y g o d n o ś c i k r e d y t o w e j w interesach. Także tutaj można było skonstatować, że to uprawomocnienie często w zdecydowanie rozstrzygający sposób wpływało na szanse w interesach.

Wszystkie te zjawiska, które – przynajmniej religijne – zdają się dość szybko zanikać[12], ograniczały się w istocie do mieszczańskiego stanu średniego. Były one w szczególności typowym medium awansu do kręgu średnich mieszczańskich

przedsiębiorców oraz upowszechniania i zachowania mieszczańskiego kapitalistycznego etosu w interesach w licznych grupach tego mieszczańskiego stanu średniego (włącznie z farmerami). Wprawdzie, jak wiadomo, niemała część (z pewnością większość starszej generacji) amerykańskich „*promoters*", „*captains of industry*", multimilionerów i także magnatów trustów należała formalnie do sekt, zwłaszcza baptystów. Choć naturalnie często, w ich przypadku, z racji konwencjonalnych, jak u nas, i tylko przez wzgląd na osobowo-towarzyskie, ale nie uprawomocnienie w interesach. Bo podobnie jak już w epoce purytanów, ci „ekonomiczni nadludzie" nie potrzebowali z natury tego rodzaju podpory, a i c h „religijność" cechowała oczywiście często więcej niż wątpliwa szczerość. Stan średni, warstwy awansujące do i z niego, przede wszystkim były, tak samo jak w XVII i XVIII wieku, nośnikami owej swoiście religijnej orientacji, której uznawania za uwarunkowaną u nich wyłącznie oportunistycznie należy się zdecydowanie wystrzegać[13]. Nie powinno się jednak właśnie nigdy zapominać o tym, że bez tego upowszechnienia wszędzie owych cech i zasad metodycznego sposobu życia, wspieranych przez te religijne wspólnoty, kapitalizm jeszcze dziś nawet w Ameryce nie byłby tym, czym jest. W żadnej epoce dziejów wszystkich regionów gospodarczych ziemi, o ile nie została ściśle zdominowana przez feudalizm czy patrymonializm, nie brakowało kapitalistycznych figur w rodzaju Pierponta Morgana, Rockefellera, Jaya Goulda itp., zmieniały się tylko (naturalnie!) ś r o d k i techniki zarabiania, którymi się posługiwali. Stali o n i i stoją „poza dobrem i złem", ale to nie oni, choć w ogóle można wysoko oceniać ich przekształcające gospodarkę znaczenie, przesądzali zawsze o tym, jaki d u c h gospodarczy p a n o w a ł w danej epoce i na danym terytorium. Nie oni, przede wszystkim, byli twórcami i nie oni stali się nośnikami swoiście zachodniego m i e s z c z a ń s k i e g o „ducha".

Nie zamierzamy tu rozważać politycznego i społecznego znaczenia tych i licznych podobnych, ekskluzywnych, uzupeł-

niających się za sprawą balotażu, związków i klubów w Ameryce. Od Boys' Club w szkole poczynając, do Athletic Club lub Greek Letter Society, czy innego studenckiego klubu, wszystko jedno jakiego rodzaju, potem do jednego z licznych klubów notabli ludzi interesów i mieszczaństwa, albo też w końcu do klubów plutokracji w wielkich miastach – ciąg takich ekskluzywnych towarzystw prowadził przez życie typowego jankesa jeszcze ostatniej generacji. Zyskanie dostępu do nich było równoznaczne z biletem do awansu, przede wszystkim z poświadczeniem przed forum poczucia w ł a s n e j godności faktu „potwierdzenia się". Student, który nie został przyjęty w collegu do ż a d n e g o klubu (lub podobnego do nich towarzystwa) jakiegokolwiek typu, był z reguły rodzajem pariasa (mówiono mi o przypadkach samobójstw z racji odrzucenia), podobny los człowieka interesów, komisanta, technika, lekarza świadczył najczęściej o jego wątpliwej zdatności. Dziś liczne tego rodzaju kluby są nośnikami owych stanowych tendencji do arystokratyzacji, które, oprócz i – na co należy zważyć – po części w o p o z y c j i do czystej plutokracji, charakteryzują współczesny amerykański rozwój[14]. Lecz w przeszłości i aż do dziś wyróżnikiem właśnie swoiście amerykańskiej d e m o k r a c j i było to, że nie stanowiła ona składającej się z indywiduów, pozbawionej formy kupy piasku, lecz gmatwaninę ściśle ekskluzywnych, ale woluntarystycznych z w i ą z k ó w. Jeśli do niedawna nie uznawała prestiżu urodzenia i o d z i e d z i c z o n e g o bogactwa, urzędu i zwieńczonego dyplomem wykształcenia, albo też czyniła to jedynie w tak niewielkiej mierze, jaką poza tym na świecie można było spotkać, i spotyka się, bardzo rzadko, to jednak daleka była od tego, by przyjmować każdego bez różnicy z otwartymi ramionami. Prawda: gdy amerykański farmer (jeszcze przed piętnastu laty), prowadząc przez swe pola gościa, natknął się na orzącego robotnika (tubylca!), to musiało się to skończyć formalnym przedstawieniem i podaniem rąk. Prawda: w typowym amerykańskim klubie zanikała dawniej absolutnie wszelka myśl o tym, że na przykład dwóch jego członków grających

w bilard pozostaje poza tym w stosunku szefa i komisanta – panowała w nim równość gentlemenów[15]. Prawda: żona amerykańskiego robotnika, która towarzyszyła działaczowi związków zawodowych zaproszonemu na lunch, dostosowała się całkowicie – w nieco prostszej i mniej zręcznej wersji – do stroju i zachowania mieszczańskiej lady. Ale jeśli ktoś, bez względu na jego pozycję, chciał uchodzić za pełnowartościowego członka tej demokracji, musiał nie tylko dopasować się do konwencji mieszczańskiej *society*, włącznie z bardzo rygorystycznym respektowaniem męskiej mody, lecz m u s i a ł także z reguły wykazać się tym, że udało mu się, za sprawą balotażu, wejść do jednej z uważanych za wystarczająco uprawomocniające sekt, klubów czy towarzystw, w s z y s t k o j e d n o jakiego rodzaju, i zyskać w nich uznanie, dzięki p o t w i e r d z e n i u jako gentlemana[16]. Komu się to nie udało, nie był gentlemanem, kto tym wzgardził – jak najczęściej Niemcy[17] – tego czekał trudny los, przede wszystkim także: w interesach.

Jednak, jak już mówiliśmy, nie będziemy tu analizować społecznego znaczenia tych, dziś ulegających głębokim przekształceniom, faktów. Nas interesuje w pierwszym rzędzie to, że współczesna pozycja świeckich, uzupełniających się za sprawą balotażu, klubów i towarzystw stanowi w dużej mierze produkt procesu s e k u l a r y z a c j i dawnego, o wiele bardziej wyłącznego znaczenia prototypu tych woluntarystycznych związków: s e k t. I to właśnie w ojczyźnie prawdziwych jankesów – w stanach północnego wschodu. Przypomnijmy sobie choćby zrazu to, że w ramach amerykańskiej demokracji powszechne, równe prawo wyborcze (nie kolorowych!, bo jeszcze dziś Murzyni i wszelcy mieszańcy *de facto* go nie mają) i także „rozdział Kościoła od państwa" stanowią osiągnięcia dopiero niedawnej przeszłości, okresu, który otworzył początek XIX wieku, i że w epoce kolonialnej w centralnych regionach Nowej Anglii, zwłaszcza w Massachusetts, warunkiem pełnych praw obywatelskich w państwie było (oprócz pewnych innych przesłanek, przede wszystkim)

pełne prawo obywatelskie w kościelnej gminie, która sama rozstrzygała o dopuszczeniu i odrzuceniu[18]. I to rozstrzygała wedle potwierdzenia religijnej kwalifikacji w zachowaniu, jak wszystkie – w szerokim sensie tego słowa – purytańskie sekty. W nie mniejszym stopniu w Pensylwanii aż do czasów wyprzedzających nieco wojnę o niepodległość kwakrzy byli panami państwa, choć nie byli formalnie (lecz tylko jeszcze z racji znaczącej geometrii okręgów wyborczych) jedynymi politycznie pełnoprawnymi obywatelami. Niesłychane społeczne znaczenie dopuszczenia do korzystania w pełni z praw sekciarskiej gminy, szczególnie do komunii, oddziaływało w sektach w sposób sprzyjający wykształcaniu się tej ascetycznej etyki zawodowej, która była adekwatna dla nowoczesnego kapitalizmu w czasach jego powstawania. Bo religijność ascetycznych sekt przez wieki, wszędzie, także w Europie, oddziaływała niewątpliwie dokładnie tak, jak to zostało tu unaocznione w przypadku Ameryki dzięki owym osobistym przeżyciom.

Jeśli śledzimy mianowicie kościelne pradzieje tych protestanckich sekt[19], to w ich dokumentach, przede wszystkim kwakrów i baptystów, aż do XVII wieku (i właśnie wtedy), odnajdujemy stale radość z tego, że grzeszne „dzieci świata" nie ufają sobie wzajemnie, nawet w interesach, że natomiast zawierzają warunkowanej religijnie prawości pobożnych[20], i dlatego im i tylko im dają kredyt i pieniądze w depozyt, kupują w ich sklepach, w nich i tylko w nich obsługiwani są rzetelnie i przy stałych cenach – baptyści, jak wiadomo, twierdzą zawsze, że jako pierwsi uczynili z tego zasadę[21]. To, że bogowie tego, w kim znajdują upodobanie, czy to dzięki ofiarom, czy dzięki rodzajowi jego sposobu życia, błogosławią bogactwem, było oczywiście przedstawieniem powszechnym na całym świecie. Jednak świadome wiązanie tego z tym rodzajem religijnego sposobu życia, wedle wczesnokapitalistycznej zasady: „*honesty is the best policy*", odnajdujemy wprawdzie nie absolutnie wyłącznie, jednak z taką ciągłością i konsekwencją jedynie w tych protestanckich sektach[22].

Ale nie tylko ta etyka, którą omówiliśmy już szczegółowo w poprzednim artykule, lecz przede wszystkim społeczne premie i środki dyscyplinarne, i w ogóle cała organizacyjna podstawa protestanckiego sekciarstwa, wraz z wszystkimi ich następstwami, wywodzą się z początków tworzenia ascetycznych sekt. Owe dzisiejsze rudymenty w Ameryce są epigonami niegdyś wszędzie głęboko oddziałującej organizacji kościelnego reglamentowania życia. Uprzytomnijmy sobie pokrótce jej rodzaj, sposób i kierunek oddziaływania.

W ramach protestantyzmu zasada „*believers' church*": ograniczonej ściśle do „prawdziwych" chrześcijan, dlatego woluntarystycznej, oddzielonej od świata wspólnoty rzeczywiście świętego ludu objawiła się po raz pierwszy jasno w latach 1523–1524 w ruchu chrzcielnym w Zurychu[23], który w 1525 roku, nawiązując do T. Münzera – odrzucającego chrzest dzieci, ale niewyciągającego z tego ostatecznej konsekwencji, nie domagającego się ponownego chrztu ochrzczonych jako dzieci dorosłych (anabaptyzm) – wprowadził chrzest dorosłych (włącznie z – ewentualnym – ponownym chrztem). Wędrujący czeladnicy, główne nośniki ruchu chrzcielnego, przenosili go, po każdym stłumieniu, na nowe terytoria. Nie zamierzamy tu rozważać poszczególnych wariantów tej woluntarystycznej, wewnątrzświatowej ascezy: dawnego ruchu chrzcielnego, menonitów, baptystów, kwakrów, ani także na nowo przedstawiać, jak każda ascetyczna denominacja, również kalwinizm[24] i metodyzm, spychana była zawsze na podobne tory: albo tworzenia konwentyklu przykładowych chrześcijan w Kościele (pietyzm), albo wspólnoty, uprawomocnionych jako nieskazitelni, pełnoprawnych członków jako panów n a d Kościołem, do którego inni należeli jedynie jako pasywny, poddany dyscyplinie stan chrześcijan niższej rangi (independentyzm). Zewnętrzny i wewnętrzny konflikt tych dwóch zasad strukturalnych: „Kościoła", jako instytucji łaski i „sekty", jako stowarzyszenia religijnie kwalifikowanych, objawia się w protestantyzmie przez stulecia, od Zwingliego aż do Kuypera i Stöckera. Tu jednak chcemy wyłącznie unaocznić n a s t ę p -

s t w a woluntarystycznej zasady, mające w praktyce istotny wpływ na sposób życia. Przypomnijmy sobie tylko, że rozstrzygająca idea ustrzeżenia czystości k o m u n i i – w czym objawia się jej centralne społeczne znaczenie dla chrześcijańskich wspólnot – przed udziałem w niej nie świętych, wprawdzie również w denominacjach niewyciągających konsekwencji tworzenia sekt, szczególnie u predestynacjonistycznych purytanów, prowadziła do takiego rodzaju traktowania kościelnej dyscypliny, który w efekcie bliski był dyscyplinie sekt[25], ale jednak idea ta w przypadku samych sekt była bezpośrednio rozstrzygająca właśnie w pierwszej fazie ich powstawania[26]. Już pierwszy konsekwentny woluntarysta, Browne, podkreśla w swoim *A treatise of reformation without tarying for anie* (przypuszczalnie z 1582 roku) jako główny motyw odrzucenia episkopalizmu i prezbiterianizmu przymus uczestniczenia w komunijnej wspólnocie z „*wicked men*"[27]. W Kościele prezbiteriańskim starano się nadaremnie rozwiązać ten problem. Już za panowania Elżbiety (konferencja Wandswortha) był to decydujący punkt[28]. Pytanie, k t o może wykluczać z komunii, odgrywało później w angielskim rewolucyjnym parlamencie stale na nowo pewną rolę. Zrazu (w 1645 roku) rozstrzygać o tym mieli swobodnie *minister* i starsi (a zatem: świeccy). Przy czym parlament starał się określić przypadki, w których wykluczenie miałoby być dozwolone, a wszystkie inne powiązać ze zgodą parlamentu: „erastianizm", przeciw któremu protestowało ostro westminsterskie zgromadzenie. Partia independentów wyróżniła się przez to, że, poza mieszkającymi w danej miejscowości członkami wspólnoty, uznanymi za religijnie pełnowartościowych, dopuszczała do komunii wyłącznie osoby z zaświadczeniami (*tickets*); osobom z zewnątrz wydawano *tickets* tylko dzięki rekomendacji kwalifikowanych. Świadectwa kwalifikacyjne (*letters of recommendation*) wystawiane w przypadku przeprowadzenia się do innej miejscowości i podróży spotykamy także już w XVII wieku[29]. W ramach oficjalnego Kościoła, konwentykle (*associations*) Baxtera, istniejące w 1657 roku w 16 hrabstwach, dążyły do

stania się swego rodzaju dobrowolnymi organami cenzury, które wspierać miały proboszcza przy ustalaniu kwalifikacji i wykluczaniu „*scandalous persons*" z komunii[30]. Do czegoś podobnego zmierzało już „pięciu *dissenting brethen*" zgromadzenia westminsterskiego – niegdysiejszych uchodźców w Holandii z wyższych klas – proponując dopuszczenie obok parafii woluntarystycznych kongregacji, które miałyby również prawo wyborcze do synodu. W Nowej Anglii całe dzieje Kościoła wypełniają walki o to: kogo można dopuścić do sakramentów (także np. jako ojca chrzestnego), czy wolno chrzcić dzieci niedopuszczonych[31], i pod jakimi warunkami itp. Trudność polegała na tym, że, z jednej strony, wyłącznie osoba godna mogła przyjąć komunię, ona jednak również musiała ją przyjąć[32], a zatem w przypadku wątpienia we własną godność jej nieprzyjęcie nie czyniło jej bezgrzeszną[33], zaś, z drugiej strony, gmina ręczyła solidarnie wobec Boga za odsunięcie od komunii osób niegodnych, zwłaszcza potępionych[34]. Przede wszystkim zatem ręczyła, że jej szafarzem będzie godny, to znaczy znajdujący się w stanie łaski *minister*. Przez to znów dochodziły do głosu prastare problemy ustroju Kościoła. Baxter bezskutecznie starał się przeforsować propozycję kompromisową: że przynajmniej w sytuacji przymusowej dopuszczalne powinno być przyjęcie komunii także z rąk niegodnego *ministra*, którego zachowanie było wątpliwe[35] – stara donatystyczna zasada osobistej charyzmy i zasada łaski instytucjonalnej, ustanowiona radykalnie w Kościele katolickim za sprawą *character indelebilis* księdza, ale panująca również w oficjalnych Kościołach reformacyjnych, pozostawały w niedającym się załagodzić sporze[36], jak w czasach wczesnego chrześcijaństwa. Na tym, na religijnej odpowiedzialności gminy za godność zarówno *ministra*, jak i towarzyszy komunii polegał bezkompromisowy radykalizm świata idei independentów. I w zasadzie tak się rzeczy miały nadal. Jak wiadomo, jeszcze w ostatnich dekadach Kuyperowska schizma w Holandii, ze swymi daleko idącymi politycznymi następstwami, powstała przez to, że, wbrew roszczeniom synodalnych

rządów kościelnych Herformde Kerk der Nederlanden, starsi gminy pewnego kościoła w Amsterdamie – ś w i e c c y, z późniejszym premierem Kuyperem, który także był zwykłym świeckim starszym, na czele – odmówili uznawania konfirmacyjnych świadectw kaznodziejów z zewnątrz, z ich punktu widzenia niegodnych czy niewierzących, za wystarczające do dopuszczenia do komunii[37]. W istocie na tym właśnie zasadzało się przeciwieństwo między prezbiterianami i independentami w XVI wieku. Bo z owej odpowiedzialności gminy wynikały niezwykle doniosłe konsekwencje. Oprócz woluntarystycznej zasady: swobodnego dopuszczania godnych i jedynie ich jako członków wspólnoty, zasada suwerenności l o k a l n e j, pojedynczej g m i n y komunijnej. Tylko ona mogła z racji osobistej znajomości i sprawdzenia osądzić, czy dany członek jest kwalifikowany, a nie, nawet i wyłonione w wolnych wyborach, rządy kościelne ponadlokalnej wspólnoty. Mogła to zaś uczynić jedynie przy ograniczonej liczbie członków, a więc zasadzie tej odpowiadały wyłącznie relatywnie m a ł e gminy[38]. Tam, gdzie wspólnoty były pod tym względem za duże, dochodziło dlatego albo, jak w pietyzmie, do tworzenia konwentykli, albo też, jak w metodyzmie, łączono członków w grupy, będące nośnikami k o ś c i e l n e j d y s c y p l i n y[39]. Bo to właśnie: niezwykle surowa kościelna dyscyplina[40], i to urzeczywistniana przez s a m o r z ą d gminy, była trzecią nieodzowną zasadą wynikającą z dążenia do zachowania czystości wspólnoty komunijnej (lub, u kwakrów, modlitewnej). Dyscyplina ascetycznych sekt była w rzeczy samej – również w tym analogiczna do dyscypliny klasztornej – o wiele bardziej rygorystyczna niż jakiegokolwiek Kościoła. Ustanowiła zasadę nowicjatu[41]. W przeciwieństwie do zasad oficjalnych protestanckich Kościołów zabraniała często wykluczonym z racji etycznych uchybień jakiegokolwiek obcowania z członkami gminy, obejmowała go zatem w tym przypadku, także w interesach, absolutnym bojkotem, a niekiedy unikała wszelkich stosunków z nie braćmi, poza przypadkami nieuchronnej konieczności[42]. I dyscypliną zajmowali się

głównie ś w i e c c y. Żaden duchowny autorytet nie mógł pozbawić gminy jej solidarnej odpowiedzialności wobec Boga. Już u prezbiterian waga świeckich starszych była bardzo duża. Independentyzm, a tym bardziej baptyzm, oznaczał jednak wprost walkę z teologicznym opanowaniem gminy[43] – i naturalnie, co dokładnie odpowiadało temu, klerykalizację świeckich, przejmujących teraz funkcje moralnej kontroli za sprawą samorządu, napominania i ewentualnie ekskomuniki[44]. Panowanie świeckich w Kościele znalazło swój wyraz po części w niezwykle gorszącym, nie tylko wobec pojęcia urzędu w luteranizmie, lecz także Boskiego porządku w prezbiterianizmie, żądaniu wolności kazań świeckich (*liberty of prophesying*)[45] – przy czym odwoływano się do stosunków prachrześcijańskiej gminy – po części również w opozycji wobec teologicznych zawodowych kaznodziejów w ogóle: obowiązywać miała wyłącznie charyzma, nie wyszkolenie i urząd[46]. Tak radykalnych konsekwencji jak kwakrzy, z ich zasadą, że w zgromadzeniu poświęconym służbie Bożej przemawiać powinien każdy, ale także j e d y n i e ten, na kogo właśnie zstąpił „Duch", że zatem nie istnieją w ogóle zawodowi duchowni[47], nie wyciągały oczywiście inne sekty, albo też przynajmniej nie w sposób trwały. Ale duchowny albo zasadniczo nie jest zatrudniony jako „najemnik"[48], lecz sprawuje tylko urząd honorowy, lub za dobrowolne honorowe datki[49], czy też traktuje swą aktywność jako zawód uboczny i zwracane są mu wyłącznie koszty[50]; albo można go zawsze zwolnić, czy też panuje swego rodzaju organizacja misyjna z wędrownymi kaznodziejami, tylko przez jakiś czas pracującymi w danym „*circuit*"[51], jak w metodyzmie[52]. Tam, gdzie zachowano urząd (w tradycyjnym sensie), a więc również teologiczną kwalifikację[53], tam uznawano ją wyłącznie za fachowo-techniczny warunek wstępny, za rzeczywiście rozstrzygające znamię jednak charyzmę stanu łaski: jej stwierdzeniu służyły dochodzenia tych instancji, które – jak cromwellowscy *tryers* (lokalne ciała wystawiające kwalifikacyjne atesty) i *ejectors* (duchowna instancja dyscyplinarna[54]) – miały

sprawdzać zdatność duchownego. Widzimy więc, że strzeżono charyzmatycznego charakteru autorytetu, podobnie jak charyzmatycznego charakteru członkostwa w gminie. Tak jak cromwellowska armia świętych chciała przyjmować komunię wyłącznie z rąk religijnie kwalifikowanych, tak i cromwellowski żołnierz odmawiał ruszenia w bój pod dowództwem oficera, który nie należał wraz z nim do komunijnej wspólnoty kwalifikowanych[55].

Wewnątrz, między członkami sekty, panował, przynajmniej w ruchu chrzcielnym i jego derywatach, wedle ideału, starochrześcijański duch braterski[56]. W niektórych z nich uznawano za zakazane odwoływanie się do państwowych sądów[57], a za obowiązek pomoc w potrzebie[58]. Nie zabraniano wprawdzie naturalnie (wyłącznie czasem w całkiem radykalnych wspólnotach) przynajmniej stosunków w interesach z niebraćmi. Ale rozumiało się samo przez się, że preferowano braci[59]. Z systemem świadectw (o przynależności i prowadzeniu się)[60] dla przesiedlających się gdzie indziej braci spotykamy się od samego początku. Pomoc społeczna kwakrów była tak rozwinięta, że właśnie w rezultacie powstających przez to obciążeń sparaliżowana została ostatecznie skłonność do propagandy. Więź gmin była tak mocna, że słusznie wskazywano na nią jako na jeden z motywów całkowicie zwartego i od samego początku w dużej mierze miejskiego typu osiedlania w Nowej Anglii[61] – w przeciwieństwie do Południa. We wszystkich tych punktach, jak widzimy, unaocznione na przykładach na początku tego szkicu współczesne funkcje amerykańskich sekt i podobnych do nich związków okazują się wprost epigonami, rudymentami i przeżytkami owych niegdyś panujących we wszystkich ascetycznych sektach i konwentyklach stosunków, które dziś znajdują się w stanie rozpadu. Niesłychana ekskluzywna „kastowa duma" sekciarzy poświadczana jest od samego początku[62].

Co zatem było – i jest – w tym całym rozwoju rzeczywiście decydujące dla naszego problemu? Ekskomunika miała polityczne i społeczne następstwa również w średniowieczu,

formalnie nawet surowsze niż tam, gdzie istniała wolność tworzenia sekt. Również w średniowieczu jedynie chrześcijanin mógł być pełnoprawnym obywatelem. Również w średniowieczu, co ukazał ładnie Aloys Schulte, możliwość skierowania przeciw biskupowi, który nie spłacał swych długów, dyscyplinarnych środków Kościoła sprawiała, że jego wiarygodność kredytowa była większa niż świeckiego księcia. Również w przypadku pruskiego porucznika okoliczność, że za długi mógł być zdymisjonowany, oznaczała wyższą wiarygodność kredytową. A tym bardziej to samo odnosiło się do członka niemieckiej studenckiej korporacji. I w końcu: również w średniowieczu spowiedź i kościelna władza karania stanowiły środki skutecznej kościelnej dyscypliny, którymi się także posługiwano. Przede wszystkim wykorzystywano wtedy tworzoną przez przysięgę możliwość obłożenia dłużnika ekskomuniką, jako zabezpieczeniem żądań.

Prawda. Lecz nie tylko we wszystkich tych przypadkach sposoby zachowania wspierane lub zakazane przez te okoliczności i środki były zupełnie inne niż te, jakie wykształcała lub tłumiła protestancka asceza. W przypadku porucznika na przykład czy członka korporacji studenckiej, a tym bardziej biskupa, owa większa wiarygodność kredytowa nie polegała z pewnością na wykształcaniu osobistych cech istotnych w interesach. I – co nawiązuje bezpośrednio do tej ostatniej uwagi – nawet gdy kierunek oddziaływania był wedle zamysłu ten sam, to sposób oddziaływania był z gruntu odmienny. Zarówno średniowieczna, jak i luterańska kościelna dyscyplina znajdowała się 1) w rękach duchownego urzędu, 2) oddziaływała, jeśli w ogóle była skuteczna, za pośrednictwem autorytarnych środków i 3) karała albo premiowała pojedyncze konkretne działania. Dyscyplina purytanów i sekt znajdowała się 1) przynajmniej po części, a czasem całkowicie w rękach świeckich, 2) oddziaływała za pośrednictwem tego środka, jakim była konieczność zyskania uznania i 3) wykształcała cechy lub – jeśli kto woli – selekcjonowała je. Ten ostatni moment jest najważniej-

szy. Członek sekty (konwentyklu), by wejść do kręgu wspólnoty, musiał odznaczać się określonymi c e c h a m i, których posiadanie – co przedstawiliśmy w pierwszym artykule – było istotne dla rozwoju racjonalnego nowoczesnego kapitalizmu. I musiał on, by z y s k a ć w tym kręgu u z n a n i e, p o t w i e r d z a ć trwałe posiadanie tych cech: były one w nim stale i ciągle kultywowane. Bo podobnie jak – wedle wywodów poprzedniego artykułu – jego zbawienie w tamtym świecie, także cała jego społeczna egzystencja w tym świecie zależała całkowicie od ich „potwierdzenia”[63]. Wszelkie doświadczenia zdają się wskazywać, że nie istnieje silniejszy środek wychowawczy niż taka konieczność zyskania społecznego uznania w kręgu towarzyszy, i dlatego ciągła i dyskretna etyczna dyscyplina sekt ma się do autorytarnej dyscypliny kościelnej tak, jak racjonalne kultywowanie i selekcja do rozkazu i aresztu. Pod tym, jak i prawie każdym innym względem, purytańskie sekty, jako najbardziej swoiste nośniki wewnątrzświatowej ascezy, stanowią najbardziej konsekwentną, w pewnym sensie jedyną konsekwentą, antytezę wobec powszechnej katolickiej instytucji łaski. Najsilniejsze i n d y w i d u a l n e interesy wiążące się ze społecznym poczuciem własnej godności zostały przez nie wprzęgnięte do służby kultywowania, a zatem także te i n d y w i d u a l n e motywy i osobiste własne interesy do służby zachowania i propagowania „mieszczańskiej” etyki purytańskiej z jej konsekwencjami. To jest absolutnie rozstrzygające dla głębi i siły oddziaływania. Bo – powtórzmy to raz jeszcze[64] – to nie etyczna n a u k a danej religii, lecz to etyczne zachowanie, z jakim wiązane są, za sprawą rodzaju i uwarunkowania jej dóbr zbawczych, p r e m i e, stanowi w socjologicznym sensie tego słowa „jej” swoisty „etos”. Tym zachowaniem był w purytanizmie określony, metodyczno-racjonalny rodzaj sposobu życia, który – w danych warunkach – przygotowywał drogę „duchowi” nowoczesnego kapitalizmu; premie wiązano z „potwierdzeniem” przed Bogiem, w sensie pewności zbawienia – we w s z y s t k i c h purytańskich denominacjach, przed ludźmi,

w sensie zyskania społecznego uznania – w ramach purytańskich s e k t. Oba te procesy uzupełniały się wzajemnie, oddziałując w tym samym kierunku – pomogły w zrodzeniu się „ducha" nowoczesnego kapitalizmu, jego swoistego e t o s u, czyli etosu nowoczesnego m i e s z c z a ń s t w a. Zwłaszcza tworzenie ascetycznych konwentykli i sekt, wraz z jego radykalnym rozerwaniem patriarchalnego i autorytarnego związania[65] i j e g o rozumieniem zdania, że trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi, stanowiło jeden z najistotniejszych w dziejach fundamentów nowoczesnego „indywidualizmu".

I w końcu, by zrozumieć rodzaj tych etycznych oddziaływań, musimy poczynić jeszcze ostatnią porównawczą uwagę. Również w c e c h a c h średniowiecza mamy do czynienia nierzadko z kontrolą całościowego etycznego standardu członków, podobną do tej, jaką sprawowała kościelna dyscyplina ascetycznych sekt protestanckich[66]. Ale oczywista jest nieuchronna odmienność oddziaływania na gospodarcze zachowanie jednostki. Cech łączył towarzyszy jednego zawodu, a zatem k o n k u r e n t ó w, i to w celu o g r a n i c z e n i a konkurencji i oddziałującego w niej, racjonalnego dążenia do zarabiania. Wychowywał do „mieszczańskich" cnót i był w pewnym sensie (którego nie będziemy tu rozważać) nośnikiem mieszczańskiego racjonalizmu. Lecz w znaczeniu „polityki zachowywania źródeł utrzymania" i t r a d y c j o n a l i z m u – ze znanymi praktycznymi konsekwencjami tam, gdzie sięgała władza jego gospodarczych regulacji. Natomiast sekty, które łączyły nie technicznie kwalifikowanych towarzyszy jednego zawodu, za sprawą nauki lub stosunków rodzinnych, lecz etycznie kwalifikowanych towarzyszy jednej w i a r y, za sprawą selekcji i kultywowania, kontrolowały i reglamentowały ich sposób życia w y ł ą c z n i e w sensie formalnej p r a w o w i e r n o ś c i i metodycznej ascezy, bez owego, hamującego ekspansję racjonalnego dążenia do zarabiania, materialnego celu, jakim była polityka zachowywania źródeł utrzymania. Kapitalistyczny sukces towarzysza cechu rozsadzał cechowego ducha – jak to się działo w Anglii

i Francji – i był odrzucany ze wzgardą. Kapitalistyczny sukces brata z sekty był – jeśli osiągnięto go w zgodzie z prawem – dowodem jego potwierdzenia i obdarzenia łaską, zwiększał prestiż i propagandowe szanse sekty i dlatego był chętnie akceptowany, co poświadczają wielokrotnie cytowane opinie. Organizacja wolnej pracy w cechach, w jej zachodniej średniowiecznej formie, była z pewnością – całkiem wbrew zamysłom – nie tylko hamulcem, lecz również wstępnym szczeblem kapitalistycznej organizacji pracy, który może był nieodzowny[67]. Ale naturalnie nie mogła ona zrodzić nowoczesnego mieszczańsko-kapitalistycznego e t o s u. Bo jego ekonomicznie „indywidualistyczne" pobudki mogła uprawomocnić i uduchowić nie ona, lecz jedynie metodyka życia ascetycznych sekt.

Przypisy do *Sekt protestanckich i ducha kapitalizmu*

[1] Nowa i znacznie rozszerzona wersja artykułu opublikowanego we „Frankfurter Zeitung" z 13 i 15 kwietnia 1906 r., a potem, nieco rozszerzonego, w „Christliche Welt" 1906, s. 558 i nast., 577 i nast., pod tytułem *Kirchen und Sekten* [por. *Kościoły i sekty w Ameryce Północnej. Społeczno-polityczny szkic o kościele*, przeł. A. Zinserling, w: Z. Krasnodębski, *Max Weber*, Warszawa 1999, s. 170–177], do którego, jako uzupełnienia poprzedniego, odwoływałem się wielokrotnie. Motywem nowego opracowania jest to, że sformułowane przeze mnie pojęcie sekty (jako przeciwieństwa pojęcia „Kościoła") zostało tymczasem, co przyjąłem z radością, przejęte przez E. Troeltscha w jego *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen 1912), i szczegółowo rozważone, tak że te pojęciowe analizy mogły tu zostać opuszczone tym bardziej, że już w poprzednim artykule, przyp. 262, powiedziane zostało to, co konieczne. Artykuł ten zawiera jedynie najniezbędniejsze dane, jako uzupełnienie poprzedniego.

[2] Pod tym względem zasada ta obowiązuje często – z racji znaczenia katolików jako wyborców – wyłącznie na papierze (niektóre szkoły wyznaniowe są subwencjonowane).

[3] Szczegóły nie interesują nas tutaj. Wskażmy na tomy American Church History Series (oczywiście różniące się bardzo jakością!).

[4] Rozpoczynanie nie tylko każdego posiedzenia Supreme Court of the United States, ale także każdej „konwencji" partyjnej od modlitwy stało się naturalnie od dawna uciążliwym frazesem.

[5] Albo, jeśli przypadkiem siedział u szczytu stołu jako najstarszy gość, prośba kelnera przy podawaniu zupy: „*Sir, the prayer, please*" [„Modlitwa, proszę Pana"]. Na zacytowane w tekście, typowe pytanie w Portree (Skye), pewnej wspaniałej niedzieli, nie umiałem wymyślić innej odpowiedzi niż ta, „że jestem członkiem badeńskiego Kościoła krajowego i nie mogłem znaleźć w Portree żadnej kaplicy tego Kościoła", co zostało poważnie potraktowane i dobrze przyjęte przez damy („*Oh, he doesn't attend any service except of his own denomination*"!) [„Och, on uczestniczy w służbie Bożej wyłącznie własnego wyznania"].

[6] „*Faith*" chroni nieomylnie przez katarem, zauważył mój kuzyn.

[7] Zagadnął jednego z chrzczonych: „*Halloh, Bill, wasn't the water pretty cool*?" i otrzymał absolutnie poważną odpowiedź: „*Jeff, I thought of some pretty hot place*" (piekle!) „*and so I didn't care for the cool water*" [„Halo, Bill, zimna woda, co?"; „Jeff, myślałem o całkiem gorącym miejscu, tak że nie obchodziła mnie zimna woda"].

[8] Oczywiście, właśnie w Ameryce, konkurencyjne łowienie dusz przez sekty – w dużej mierze warunkowane materialnymi interesami kaznodziejów – przeciwstawia się tej selekcji często w b a r d z o wielkim stopniu. Czasem przyjętym sposobem postępowania było tworzenie karteli konkurujących denominacji, by ograniczyć to łowienie dusz (np. by wykluczyć, cechujące się znaczną siłą przyciągającą, lekkomyślne udzielanie ślubu osobom rozwiedzionym bez – wedle religijnych zasad – dostatecznego powodu. Ta swobodna praktyka charakteryzowała podobno przez czas jakiś niektóre wspólnoty baptystyczne, podczas gdy chwalono poprawną surowość zarówno katolickiego, jak i luterańskiego (Missouri) Kościoła, która jednak zmniejszyła (podobno) stan członków obu).

[9] W wielu przypadkach w dużych miastach mówiono mi (spontanicznie), że spekulujący terenami budowlanymi z reguły buduje najpierw (często nadzwyczaj skromny) „budynek kościelny", potem angażuje wychowanka jednego z różnych teologicznych seminariów z pensją 500–600 dolarów, i robi mu widoki na doskonałą pozycję życiową jako kaznodziei, jeśli zgromadzi wokół siebie gminę i plac budowy „zapełni mu kazaniami". Pokazywano mi podobne do kościołów budowle w stanie ruiny, stanowiące świadectwa porażek. Najczęściej jednak wszystko to kończyło się sukcesem. Kontakty z sąsiadami, Sunday School itp. były bowiem nieodzowne dla nowych mieszkańców, przede wszystkim jednak: kontakty z „etycznie" godnymi zaufania sąsiadami.

[10] Stosunki wzajemne sekt są często całkiem dobre, mimo ostrej konkurencji – wyrażającej się także w rodzaju materialnych i duchowych ofert na herbatkach gminy, w wytwornych kościołach również w muzycznych produkcjach (tenor w Trinity Church w Bostonie, który miał śpiewać w y ł ą c z n i e w niedzielę, otrzymywał wtedy 8 tysięcy dolarów). Ów chrzest baptystów np. zapowiedziano w metodystycznym kościele, podczas służby Bożej, w której uczestniczyłem, jako budujący dla każdego spektakl. Gminy najczęściej nie chciały wcale słyszeć o „nauce o różnicach wyznań", i w ogóle dogmatyce. Należało przedstawiać j e d y n i e etykę. W przypadkach, gdy słuchałem kazań dla stanu średniego, była to typowa, mieszczańsko przyzwoita i użyteczna nauka moralna, oczywiście w najbardziej prozaicznej i trzeźwej wersji, ale głoszona z widocznym wewnętrznym przekonaniem, często: wzruszeniem.

[11] Pewien „asystent" języków semickich na jednym z wschodnich uniwersytetów powiedział mi, że żałuje, iż nie został mistrzem loży masońskiej,

bo wtedy powróciłby do interesów. Na pytanie, do czego by mu się to przydało, odpowiedział, że gdyby mógł powołać się na to jako komiwojażer czy sprzedawca, przebiłby, jako znany z rzetelności, wszelką konkurencję i byłby na wagę złota.

[12] Niektórzy wykształceni Amerykanie komentowali te fakty krótko z pewnym zniecierpliwieniem i pogardą jako „humbug" czy zacofanie, albo je wprost negowali; wielu były one także – co potwierdził William James – rzeczywiście całkowicie nieznane. W najróżniejszych miejscach jednak rudymenty te były jeszcze żywe, czasem w groteskowych formach.

[13] „Obłuda" i konwencjonalny oportunizm w tych sprawach nie były tam raczej wcale silniej rozwinięte niż u nas – gdzie w końcu „bezwyznaniowy" oficer czy urzędnik także był czymś niemożliwym, a pewien berliński („aryjski"!) burmistrz nie został zatwierdzony, bo nie ochrzcił dziecka. Jedynie k i e r u n e k, w jakim zmierzała ta konwencjonalna „obłuda", był różny: awans urzędnika u nas, szanse w interesach tam.

[14] Same „pieniądze" mogą wprawdzie kupić także w Ameryce władzę, ale nie – społeczny honor. Naturalnie stanowią środek do tego. Podobnie jak u nas i wszędzie. Tyle że u nas nakazaną drogą było: kupienie dóbr rycerskich, ustanowienie fideikomisu, nadany tytuł szlachecki, który umożliwiał przyjęcie w n u k ó w do szlacheckiego „towarzystwa". Tam d a w n a tradycja szanowała człowieka, który dorobił się s a m, wyżej niż dziedzica, a drogą do społecznego honoru były: wytworne koneksje w wytwornym collegu, wcześniej: wytworna sekta (np. prezbiterian – w ich kościele w Nowym Jorku znaleźć można było na ławkach kościelnych miękkie poduszki i wachlarze), dziś przede wszystkim: wytworny k l u b. Oprócz tego teraz rodzaj mieszkania (przy „tej" *Street*, która istnieje niemal zawsze w mniejszych miastach), ubierania się, sportu. Dopiero od niedawna: pochodzenie od *Pilgrim Fathers*, Pocahontas czy innej indiańskiej damy itp. Bliżej nie możemy się tu tym zajmować. Istnieje masa biur tłumaczy i agentur wszelkiego rodzaju zajmujących się zgłębianiem genealogii plutokracji. Wszystkie te często niezwykle groteskowe zjawiska należą do szerokiej domeny europeizacji amerykańskiego „towarzystwa".

[15] Nie zawsze w niemiecko-amerykańskich klubach. Na pytanie skierowane do nowojorskich młodych niemieckich kupców (noszących najlepsze hanzeatyckie nazwiska): dlaczego wszyscy chcą być przyjęci do amerykańskiego – a nie do całkiem ładnie urządzonego niemieckiego – klubu, odpowiedzieli, że wprawdzie także ich (niemiecko-amerykańscy) szefowie czasem grają z nimi w bilard, ale zawsze czuje się, iż uznają, że „to miłe z ich strony".

[16] Paralele u nas: znaczenie korporacji studenckich i patentu oficera rezerwy dla *commercium* i *connubium*, i duże stanowe znaczenie „zdolności do satysfakcji honorowej". Sprawa jest ta sama, ale k i e r u n e k i materialne o d d z i a ł y w a n i e są charakterystycznie odmienne.

[17] Zob. jednak poprzedni przypis. Wejście do amerykańskiego k l u b u (w szkole lub później) stanowi zawsze decydujący moment w procesie wynarodowienia.

[18] Tworzenie kościelnej gminy przy emigracji do Nowej Anglii często wyprzedzało polityczne stosunki stowarzyszenia (w rodzaju znanego paktu Ojców Pielgrzymów). I tak emigranci z Dorchester z 1619 r. najpierw – z a n i m wyemigrowali – złączyli się w k o ś c i e l n ą gminę i wybrali pastora i nauczyciela. W kolonii Massachusetts Kościół był formalnie całkowicie niezależną korporacją, która oczywiście przyjmowała jako członków wyłącznie obywateli, a członkostwo w niej, z drugiej strony, stanowiło przesłankę praw obywatelskich. Podobnie początkowo w New Haven (przed wcieleniem, mimo oporu, do Connecticut) członkostwo w Kościele i właściwe prowadzenie się (czyli dopuszczenie do komunii) stanowiły warunek prawa obywatelskiego. Natomiast w Connecticut (w 1650 r.) zobowiązano *township* do utrzymywania Kościoła (odstąpienie od ścisłych zasad independentyzmu na rzecz prezbiteriańskich). Oznaczało to natychmiast nieco swobodniejszą praktykę: po wcieleniu New Haven ograniczono uprawnienia tamtejszego Kościoła do wydawania certyfikatów, że dana osoba nie jest pod względem religijnym gorsząca i dostatecznie zamożna. Massachusetts musiało już w XVII w., z racji wcielenia Maine i New Hampshire, odstąpić od w pełni rygorystycznej religijnej kwalifikacji w przypadku praw politycznych. I również w kwestii członkostwa Kościoła musiano zawierać kompromisy, z których najsłynniejszym jest Halfway-Covenant z 1657 r. [zaakceptowany przez synod w 1662 r.]. Także osoby nie narodzone ponownie w widomy sposób zostały dopuszczone do członkostwa, a l e – do początku XVIII w. – nie do k o m u n i i.

[19] Przytoczymy tu niektóre pozycje z niezbyt dobrze znanej w Niemczech dawniejszej literatury: zarys historii b a p t y s t ó w daje H.C. Vedder, *A Short History of the Baptists*, 2 wyd., London 1897. O Hanserdzie Knollysie: J. Culross, *Hanserd Knollys*, t. II *Baptist Manuals*, P. Gould (wyd.), London 1891. O historii ruchu chrzcielnego: E.B. Bax, *Rise and Fall of the Anabaptists*, New York 1902. O Smythie: H.M. Dexter, *The True Story of John Smyth, the Se-Baptist, as told by himself and his contemporaries*, Boston 1881. Ważne Publications of the Hanserd Knollys Society (drukowane przez J. Haddena, Castle Street, London 1846–1854) cytowaliśmy już. Dalsze oficjalne dokumenty w *The Baptist Church Manual*, J.N. Browna, doktora teologii, Philadelphia 1876–1899, American Baptist Publication Society, 30 Arch Street. O kwakrach, poza cytowaną wcześniej książką Sharplessa: A.C. Applegarth, *The Quakers in Pennsylvania*, X ser., t. VIII, IX Johns Hopkins University Studies in History and Political Science, 1892; G. Lorimer, *Baptists in History*, New York 1902; J.A. Seiss, *Baptist System Examined*, 1902 (Lutheran Publication Society). O Nowej Anglii (oprócz Doyle'a): Massachusetts Historical Collections, ponadto: W. Weeden, *Economic and Social History of New England*

1620–1789, 2 t., 1890; D.W. Howe, *The Puritan Republic*, Indianapolis 1899. O rozwoju idei „przymierza" w dawniejszym prezbiterianizmie, jego dyscyplinie kościelnej i stosunku do oficjalnego Kościoła, z jednej strony, i kongregacjonalistów i sekciarzy z drugiej: C. Burrage, *The Church Covenant Idea*, 1904; *The Early English Dissenters in the Light of Recent Research (1550–1641)*, 2 t., Cambridge 1912, dalej: W.M. Macphail, *The Presbyterian Church*, 1908; J. Brown, *The English Puritans*, 1910; ważne dokumenty w: R.G. Usher (wyd.), *The Presbyterian Movement in the Reign of Queen Elizabeth, As Illustrated by the Minute Book of the Dedham Classis 1582–1589*, London 1905. Tu prezentujemy jedynie niezwykle prowizoryczne stwierdzenie tego, co dla n a s najistotniejsze.

[20] W XVII w. uważano to za tak całkowicie oczywiste, że – jak już wspominaliśmy – Bunyan pozwala *„Mr Money-love"* [Chciwemu] wprost argumentować, że wolno stać się pobożnym, b y stać się bogatym, zwłaszcza żeby pomnożyć swych klientów, bo dlaczego ktoś stał się pobożny, jest przecież obojętne [J. Bunyan, *Wędrówka pielgrzyma*, przeł. J. Prower, Warszawa 1961, s. 169].

[21] Poza nimi także kwakrzy, czego dowodzi następujący, swego czasu wskazany mi przez E. Bernsteina fragment: *„But it was not only in matters which related to the law of the land where the primitive members held their words and engagements sacred. This trait was remarked to be true of them in their concerns in trade. On their first appearance as a Society they suffered as tradesmen, because others, displeased with the peculiarity of their manners, withdrew their custom from their shops. But in a little time the great outcry against them was, that they got the trade of the country into their hands. This outcry arose in part from a strict exemtion of all commercial agreements between them and other, and b e c a u s e t h e y n e v e r a s k e d t w o p r i c e s f o r t h e c o m m o d i t i e s t h e y s o l d*" [„Ale nie tylko w sprawach związanych z prawem kraju pierwotni członkowie uważali swe dane słowa i umowy za święte. Zauważono, że ten rys charakteryzował ich w handlowych poczynaniach. Po ukonstytuowaniu się Towarzystwa cierpieli jako kupcy, bo inni, zrażeni osobliwością ich obyczajów, przestali być klientami ich sklepów. Ale w niedługi czas potem oskarżano ich o to, że przejęli handel kraju w swe ręce. Ten protest wynikł po części ze ścisłego wykluczenia wszystkich handlowych porozumień między nimi i innymi, i z tej racji, że nie żądali dwóch cen za sprzedawane przez siebie towary"]. T. Clarkson, *A Portraiture of the Christian Profession and Practice of the Society of Friends*, 3 wyd., London 1867, s. 276 (1 wyd. ukazało się około 1830 r.).

[22] Cała typowo mieszczańska etyka wszystkich ascetycznych sekt i konwentykli była od samego początku wspólna i tożsama z tą, jaką kultywowały one aż do czasów współczesnych w Ameryce. Np. metodyści uznawali za zabronione: 1) wielosłowie przy kupowaniu i sprzedawaniu

(„targowanie się"), 2) handel nieoclonymi towarami, 3) żądanie wyższych procentów, niż dopuszczało prawo kraju, 4) „gromadzenie sobie skarbów na ziemi" (czyli przekształcanie kapitału w „majątek"), 5) zaciąganie kredytu bez pewności, że będzie się go mogło spłacić, 6) wszelkiego rodzaju zbytek.

[23] Źródła stanowią tu wypowiedzi Zwingliego (Füssli, I, s. 228, por. 243, 253, 263) i jego *Elenchus contra catabaptistas* (*Werke*, III, s. 357, 362). Zwingli w swej własnej gminie miał wiele kłopotów, co charakterystyczne, z antypedobaptystami, którzy z kolei dopatrywali się w chrzcielnej „separacji", a zatem w woluntaryzmie, tego, co wedle Pisma godne odrzucenia. Wykluczenia wszystkich „*wicked liars*" [„bezbożnych kłamców"] z Kościoła i dopuszczenia jedynie „*faithful*" i ich dzieci domagała się pewna brownistyczna petycja do króla Jakuba I w 1603 r. Ale także (prezbiteriański) *A Directory of Church Government* z (prawdopodobnie) 1584 r. (opublikowany po raz pierwszy wedle oryginału w heidelberskiej dysertacji A.F. Scotta Pearsona, *Der älteste englische Presbyterianismus*, Heidelberg 1912) w art. 37 żąda dopuszczenia do komunii wyłącznie ludzi, którzy podporządkowali się dyscyplinie albo „*literas testimoniales idoneas aliunde attuleriunt*" [„przedstawili odpowiednie świadectwa od kogoś innego"].

[24] Problem, wynikającej logicznie z żądania *ecclesia pura*, sekciarsko-woluntarystycznej zasady w reformowanym (kalwińskim) Kościele, odrzucającym zasadę sekty, objawia się w czasach współczesnych, w dogmatycznej perspektywie szczególnie jasno u A. Kuypera (znanego późniejszego premiera). Przede wszystkim w jego sumującym programowym piśmie *Separatie en doleantie* (Amsterdam 1890). Problem ten uznaje on za konsekwencję braku nieomylnego urzędu nauczycielskiego w niekatolickim chrześcijaństwie, sprawiającego, że „ciało" widzialnego Kościoła nie może być „ciałem Chrystusa" w sensie dawnej nauki reformowanych, lecz z konieczności musi on być podzielony w przestrzeni i czasie, oraz obciążony ludzkimi niedoskonałościami. Widzialny Kościół powstaje wyłącznie dzięki aktowi woli wierzących, na mocy danego im przez Chrystusa uprawnienia i dlatego *potestas ecclesiastica* nie należy ani do samego Chrystusa, ani do *ministri*, lecz jedynie do gminy wiernych (nawiązanie do Voëta). Za sprawą prawnie dobrowolnego złączenia gmin – które jest jednak obowiązkiem religijnym – powstaje większa wspólnota. Należy odrzucić rzymską zasadę, że kto jest członkiem Kościoła, jest przez to *eo ipso* również członkiem gminy swego miejsca zamieszkania. Chrzest czyni wyłącznie pasywnym „*membrum incompletum*" i nie daje żadnych praw. To nie sam chrzest, lecz dopiero „*belijdenis en stipulatie*" [„wyznanie i zobowiązanie"] czynią człowieka aktywnym członkiem gminy w prawnym sensie, a członkostwo w gminie (i jedynie ono) jest tożsame z podporządkowaniem się *disciplina ecclesiae* (znów nawiązanie do Voëta). Prawo kościelne bowiem traktuje o stworzonych przez ludzi, wprawdzie związanych z Boskimi porządkami, ale niestanowiących ich samych, ustanowieniach widzialnego Kościoła (por.

Voët, *Politica ecclesiastica*, t. I, s. 1, 11). Wszystko to są independentystyczne przekształcenia autentycznego reformowanego prawa ustroju Kościoła (które przedstawione zostało szczególnie dobrze przez Riekera) w sensie aktywnego współudziału g m i n y, a zatem: ś w i e c k i c h, przy przyjmowaniu członków. Ten współudział całej gminy był także w Nowej Anglii programem (zrazu brownistycznych independentów), którego trzymano się stale w ciągłej walce ze skutecznie oddziałującą orientacją „johnsonistyczną", reprezentującą panowanie w Kościele „*ruling elders*". Że przyjmowani mają być jedynie „*regenerates*" („z czterdziestu tylko jeden" wedle Bailliego) rozumiało się samo przez się. Podobnie jak w XIX w. również w teorii Kościoła szkockich independentów (K.H. Sack, *Die Kirche von Schottland*, 1844), którzy także domagali się szczególnej decyzji o przyjęciu. Sama teoria Kościoła Kuypera n i e jest jednak poza tym naturalnie „kongregacjonalistyczna". Ustanowione przez niego religijne zobowiązanie poszczególnych gmin do wstąpienia i przynależenia do Kościoła traci swą moc wyłącznie wtedy, i zobowiązanie do „*separatie*" pojawia się dopiero wtedy – skoro w jednym miejscu może istnieć wyłącznie j e d e n prawowity Kościół – gdy „*doleantie*": próba uzdrowienia, dzięki aktywnemu protestowi i pasywnemu oporowi, zdeprawowanego Kościoła (*doleeren* = protestować, występuje jako termin już w XVII w.), po wyczerpaniu wszelkich środków, ostatecznie pozostała daremna i trzeba ustąpić przed przemocą. Wtedy oczywiście, skoro w Kościele nie istnieją „poddani", lecz wierzący jako tacy sprawują dany przez Boga urząd, obowiązkiem staje się niezależne ukonstytuowanie się. Bo rewolucje m o g ą stanowić obowiązek wobec Boga (Kuyper, *Het conflict gekomen*, 1886, s. 30–31). Również Kuyper (jak Voët) zajmuje stare independentystyczne stanowisko: że jedynie na mocy dopuszczenia uczestniczący w k o m u n i i są pełnymi członkami Kościoła i jedynie oni są w stanie ręczyć za swe dzieci w momencie chrztu – wierzącym w d u c h o w y m sensie jest osoba wewnętrznie nawrócona, w p r a w n y m sensie wyłącznie d o p u s z c z o n a do komunii.

[25] Także dla Kuypera (*Het dreigend conflict*, 1886) podstawowym założeniem jest uznanie za g r z e c h nieodsunięcia od komunii niewierzących (s. 41; powołanie na 1 Kor 11,26.27.29; 1 Tm 5,22; Ap 18,4). Wprawdzie Kościół nie osądzał nigdy stanu łaski „przed Bogiem" – w przeciwieństwie do „labadystów" (radykalnych pietystów). Ale o dopuszczeniu do komunii rozstrzygać ma w y ł ą c z n i e wiara i z a c h o w a n i e. Debaty niderlandzkich synodów XVI i XVII w. wypełniają rozważania warunków dopuszczenia do komunii. Południowoholenderski synod w 1574 r.: zakaz komunii tam, gdzie nie istnieje żadna zorganizowana g m i n a, której starsi i diakoni troszczą się o to, by nie dopuszczono osoby niegodnej; synod w Rotterdamie w 1575 r.: niedopuszczanie tych wszystkich, którzy prowadzą gorszące życie (dopuszczali s t a r s i gminy, a nie sam kaznodzieja, i niemal zawsze to g m i n a – często w obliczu swobodnej praktyki kaznodziei – ma takie wątpliwości: por. np.

przypadek w zbiorze J. Reitsmy, S.D. van Veena, *Acta der Provinciale en Particuliere Synoden, gehouden in de Noordelijke Nederlanden, gedurende de jaren 1572–1620*, 8 t., Groningen 1892–1899, t. II, s. 231); pytanie, czy mąż, którego żona jest anabaptystką, może być dopuszczony do komunii: synod w Lejdzie w 1619 r., art. 114; czy sługa „lombarda" może być dopuszczony: prowincjonalny synod w Deventer w 1595 r., art. 24; czy należy dopuszczać „bankrutów" (synod w Alkmaar w 1599 r., art. 11, w 1605 r., art. 28) i ludzi, którzy zawarli układ z wierzycielami (północnoholenderski synod w Enkhuizen w 1618 r., Grav. Class. Amstel. nr 16). Na to ostatnie pytanie odpowiedź jest pozytywna w przypadku, gdy konsystorz uzna inwentarz majątku za dostateczny, a zastrzeżenie dotyczące utrzymania i ubrania dłużnika i jego rodziny za odpowiednie, w szczególności jednak wtedy, gdy w i e r z y c i e l e oświadczą, że są z układu zadowoleni, a on złoży wyznanie winy. O niedopuszczaniu „lombardujących" zob. wcześniej [przyp. 289 do *Etyki protestanckiej*]. Wykluczenie małżonków w przypadku kłótni: Reitsma, ibidem, t. III, s. 91. Wymóg pojednania przeciwników procesowych przed dopuszczeniem, odsunięcie przez czas trwania sporu, warunkowe dopuszczenie osoby, która przegrała proces o obrazę i apelowała (ibidem, s. 176). Wykluczenie z komunii w przypadku braku zadowalającego wyniku sprawdzania godności (ale wtedy jeszcze przez d u s z p a s t e r z a, a nie przez gminę) Kalwin przeforsował po raz pierwszy w Strasburgu w gminie francuskich emigrantów. Ekskomunika, wedle jego autentycznej nauki (*Institutio christianae religionis*, IV, c. 12, s. 4, gdzie określana jest jako promulgacja B o s k i e g o wyroku), mogła objąć prawnie właściwie jedynie potępionych, traktowana jest jednak (s. 5) także jako środek „poprawy". W Ameryce formalna ekskomunika jest dziś u baptystów przynajmniej w dużych miastach bardzo rzadka i zastępuje ją w praktyce „*dropping*": zwykłe milczące skreślenie. W przypadku sekt i independentów to zawsze ś w i e c c y byli typowymi nośnikami kościelnej dyscypliny, podczas gdy pierwotnie kalwińsko-prezbiteriańska kościelna dyscyplina dążyła do wyraźnego planowego panowania nad państwem i Kościołem. Mimo wszystko już *Directory* angielskich prezbiterian z 1584 r. (zob. przyp. 23) włączał świeckich starszych w tej samej liczbie co duchownych do *classis* i wyższych instancji rządów kościelnych.

Jednak stosunki wzajemne starszych i gminy regulowane były czasem rozmaicie. Długi Parlament (prezbiteriański) w 1645 r. powierzył wykluczanie z *Lord's Supper* (świeckim) starszym, podobnie jak *Cambridge Platform* z 1647 r. w Nowej Anglii. Szkoccy independenci jednak jeszcze w połowie XIX w. zwykli byli składać doniesienie o nagannym sposobie życia do komisji, a po wysłuchaniu jej sprawozdania cała g m i n a decydowała o wykluczeniu, zgodnie z rygorystycznym ujęciem solidarnej odpowiedzialności wszystkich jednostek. Było to całkowicie zgodne z cytowanym już wyżej, brownistycznym wyznaniem skierowanym do króla Jakuba I w 1603 r. (Dexter, *The True Story*, s. 308), podczas gdy „johnsoniści" uznawali za

biblijną suwerenność (wybranych) starszych, którzy powinni mieć prawo ekskomunikowania również wbrew decyzji gminy (powód secesji Ainswortha). O tych stosunkach wczesnych angielskich prezbiterian, zob. literaturę cytowaną w przyp. 19 i dysertację Pearsona w przyp. 23.

[26] Taką samą zasadę wyznawali, dodajmy, także niderlandzcy p i e t y ś c i. Lodensteyn np. stał na stanowisku, że nie powinno się uczestniczyć w komunii z nie narodzonymi ponownie, a są to u niego najwyraźniej ci, którzy nie noszą z n a m i o n ponownych narodzin, i doszedł nawet do tego, że odradzał odmawianie razem z d z i e ć m i „Ojcze nasz", bo przecież nie stały się jeszcze „dziećmi Bożymi". Jeszcze Köhler spotykał się w Niderlandach czasem z poglądem, że ponownie narodzony nie grzeszy wcale. Kalwińska ortodoksja i zdumiewające trzymanie się Biblii cechowały właśnie drobnomieszczańskie masy. I także właśnie ortodoksja – nie ufając teologicznemu wykształceniu – skarżyła się tu jeszcze wobec regulacji kościelnej z 1852 r. (oprócz braku dostatecznie surowej „*censura morum*") na zbyt małą reprezentację ś w i e c k i c h na synodzie – co wtedy z pewnością nie wpadłoby do głowy żadnej luterańskiej ortodoksyjnej partii kościelnej w Niemczech.

[27] Cytowany przez H.M. Dextera, *Congregationalism of the Last Three Hundred Years, as Seen in its Literature*, New York 1880, s. 97.

[28] Angielscy prezbiterianie za panowania Elżbiety chcieli uznać 39 Artykułów Kościoła angielskiego (z zastrzeżeniami – nieinteresującymi nas tutaj – dotyczącymi art. 34–36) [por. *39 Artykułów Wiary Kościoła Anglikańskiego z 1563 roku*, w: *Wyznania wiary protestantyzmu*, Kraków 1995, s. 86 i nast.].

[29] Do dopuszczenia do komunii osób niebędacych członkami lokalnej gminy baptystycznej w XVII w. konieczne były w przypadku baptystów z zewnątrz *letters of recommendation*; nie baptyści mogli być dopuszczeni jedynie po sprawdzeniu i decyzji gminy (aneks do wydania *Hanserd Knollys Confession* z 1689 r., West Church Pa. 1817). Kwalifikowanych obejmował także u nich dogmatyczny p r z y m u s komunii; nieprzyłączenie się do ukonstytuowanej w uznany sposób gminy miejsca zamieszkania oznaczało schizmę. W odniesieniu do obowiązkowej wspólnoty z innymi gminami stanowisko było wprawdzie podobne jak u Kuypera (zob. przyp. 24), odrzucano jednak j a k ą k o l w i e k jurysdykcję p o n a d poszczególnymi kościołami. O *litterae testimoniales* u *Covenanters* i wczesnych angielskich prezbiterian zob. wyżej przyp. 23 i 19.

[30] W.A. Shaw, *A History of the English Church during the Civil Wars and under the Commonwealth 1640–1660*, London 1900, t. II, s. 152–165; S.R. Gardiner, *History of the Commonwealth and Protectorate 1649–1660*, t. III, s. 231.

[31] Protestowała przeciw temu już petycja brownistów do króla Jakuba I z 1603 r.

[32] Tę zasadę wyrażały np. postanowienia synodu w Edam w 1585 r. (w zbiorze Reitsmy, *Acta der Provinciale*, s. 139).

[33] L ę k przed komunią wątpiących członków gminy (z racji 25 art. Church of England) rozważany jest obszernie u Baxtera, *Eccles. Directory*, II, s. 108.

[34] W jak wielkiej mierze nauka o predestynacji także tu stanowiła najczystszy typ i jak wielkie było jej, niesłusznie stale na nowo kwestionowane, praktyczne znaczenie, nic nie objawia jaśniej niż zażarty spór: czy należy dopuszczać do chrztu d z i e c i – wedle dowodu ich sposobu życia – potępionych. Trzy z czterech amsterdamskich gmin uchodźców (na początku XVII w.) były za tym; ale w Nowej Anglii dopiero „Halfway-Covenant" z 1657 r. wyszedł temu naprzeciw. W przypadku Holandii zob. przyp 25.

[35] *Eccles. Directory*, II, s. 110.

[36] Już na początku XVII w. zakaz konwentykli (*slijkgeuzen*) w Holandii doprowadził do powszechnego *Kulturkampfu*. Straszliwie ostro (w 1593 r. grożąc karą śmierci) przeciw konwentyklom występowała Elżbieta. Przyczyną był a n t y a u t o r y t a r n y charakter ascetycznej religijności, czy też w tym przypadku raczej: konkurencja duchownego wobec ś w i e c k i e g o autorytetu (Cartwright żądał wyraźnie dopuszczalności ekskomuniki również wobec książąt). W rzeczy samej przykład S z k o c j i, klasycznej ziemi prezbiteriańskiej dyscypliny kościelnej i klerykalnego panowania p r z e c i w królowi, musiał działać odstraszająco.

[37] Liberalni amsterdamscy obywatele, by uniknąć religijnej presji ortodoksyjnych kaznodziejów, wysyłali swe dzieci do liberalnych kaznodziejów w sąsiadujących gminach, żeby to oni przygotowali je do konfirmacji. Kerkraad tej amsterdamskiej gminy odmówił (w 1886 r.) uznawania wystawionych przez takich duchownych atestów dotyczących moralnego prowadzenia się komunikantów i wykluczył ich z komunii, skoro należy strzec jej czystości i słuchać Boga bardziej niż ludzi. Gdy skarga przeciw tej odmowie została uznana za słuszną przez komisję synodalną, a rada kościelna, wypowiadając posłuszeństwo, przyjęła nowy regulamin, który, w przypadku zawieszenia w czynnościach, powierzał rozporządzanie kościołem wyłącznie istniejącej radzie kościelnej, odmówiła posłuszeństwa gmina, zaś zawieszeni teraz (świeccy) starsi, Rutgers i Kuyper, opanowali dzięki podstępowi, mimo wystawienia straży, Nieuwe Kerk (por. H.V. Hogerzeil, *De kerkelijke strijd te Amsterdam*, 1886 i cytowane pisma Kuypera). Już w latach dwudziestych, pod przywództwem Bilderdijka i jego uczniów, Izaaka da Costy i Abrahama Capadosego (dwóch ochrzczonych Żydów), pojawił się predestynacjonistyczny (d l a t e g o np. odrzucający także zarówno zniesienie niewolnictwa Murzynów jako „ingerencję w Opatrzność", jak i szczepienia!) i gorliwie występujący przeciw niedostatecznej kościelnej dyscyplinie oraz udzielaniu sakramentów niegodnym, ruch, który doprowadził do separacji. Synod „*Afgescheidenen gereformeerden Gemeenten*" w Amsterdamie w 1840 r. odrzucił, przyjmując dordrechckie kanony, wszelkiego rodzaju panowanie (*gezag*) „w i nad kościołem". Do uczniów Bilderdijka należał Groen van Prinsterer.

[38] Klasyczne sformułowanie znajdujemy już w *Amsterdam Confession* z 1611 r. (w Publications of the Hanserd Knollys Society, t. 10), art. 16: „*That the members of every church and congregation o u g h t t o k n o w o n e a n o t h e r*, [...] *therefore a church ought not to consist of such a multitude as cannot have practical knowledge one of another*" [„Członkowie każdego kościoła i kongregacji powinni znać się wzajemnie, [...] dlatego kościół nie powinien składać się z takiego mnóstwa członków, żeby nie mieli o sobie wzajem praktycznej wiedzy"]. Dlatego każde rządy synodalne i każde stworzenie centralnych władz kościelnych uznawano ostatecznie już za odejście od zasady. Jak w Massachusetts i w Anglii pod rządami Cromwella, gdzie swego czasu rozporządzenie Parlamentu z 1641 r., pozwalające każdej gminie na zatrudnienie ortodoksyjnego „ministra" i ustanowienie *lectures*, dało sygnał do napływu baptystów i radykalnych independentów. P o j e d y n c z a gmina (wtedy z pewnością jeszcze faktycznie: p o j e d y n c z y duchowny) uznawana jest za nośnik dyscypliny kościelnej również w opublikowanych przez Ushera wczesnych prezbiteriańskich protokółach z Dedham. B a l o t a ż jako sposób dopuszczenia: protokół z 22 października 1583 r.: „*That none be brougth in as one of this company without the general consent of the whole*" [„Żeby nikt nie stał się członkiem tego towarzystwa bez powszechnej zgody ogółu"]. Ale już w 1586 r. purytanie ci wyrazili swą opozycję wobec brownistów, wyciągających kongregacjonalistyczne konsekwencje.

[39] „Klasy" metodystów stanowiły wprost, jako podstawa duszpasterstwa towarzyszy, kościec całej organizacji. Dwanaście osób łączono w „klasę", kierownik klasy powinien spotkać się raz w tygodniu z każdym członkiem, albo w jego domu, albo na *class meeting*, na którym przede wszystkim rzeczą przyjętą było ogólne wyznawanie grzechów. Miał on sporządzać notatki o zachowaniu każdego członka. Ta buchalteria służyła m.in. również jako podstawa wystawiania certyfikatów przy przeprowadzkach członków. Organizacja ta znajduje się oczywiście teraz we wszystkich regionach, także w Stanach Zjednoczonych, od dawna w stanie rozpadu. W jaki sposób funkcjonowała kościelna dyscyplina we wczesnym purytanizmie, można wyobrazić sobie dzięki uwadze zawartej w cytowanym wcześniej protokóle z Dedham, wedle której na konwentyklu należy udzielić „*admonition*": „*if any things have bene observed or e s p i e d by the brethen*" [„napomnienia: jeśli bracia zaobserwowali coś lub dostrzegli"].

[40] Kościelna dyscyplina na luterańskich terytoriach, zwłaszcza Niemiec, rozwinięta była zwykle w bardzo niewielkiej mierze, albo też szybko popadała w stan rozkładu. Pod wpływem tego środowiska i, istniejącej wszędzie, ale w Niemczech zachowującej przewagę, zazdrości władzy p a ń s t w o w e j wobec konkurencji autonomicznych hierokratycznych władz, oddziaływała ona słabiej również w reformowanych niemieckich Kościołach, z wyjątkiem Jülich-Kleve i innych nadreńskich terytoriów (mimo wszystko jednak ślady dyscypliny znajdujemy aż do XIX w.: ostatnia ekskomunika w Palatynacie

– gdzie *Kirchenordnung* z 1563 r. ujmowano oczywiście już wcześniej w praktyce po erastiańsku – miała miejsce w 1855 r.). Jedynie menonici i później pietyści stworzyli skuteczną organizację i środki dyscyplinarne. (Dla Menno „widzialny Kościół" istniał wyłącznie tam, gdzie istniała kościelna dyscyplina, a jej oczywisty element stanowiła ekskomunika z racji złego prowadzenia się i mieszanego małżeństwa. Kolegianci z Rynsburga odrzucali wszelkie dogmaty i uznawali jedynie „zachowanie"). U hugonotów w sobie niezwykle surowa kościelna dyscyplina była czasem paraliżowana stale na nowo przez nieuchronny wzgląd na politycznie niezbędną tam szlachtę. Zwolennikami purytańskiej kościelnej dyscypliny był w Anglii przede wszystkim mieszczańsko-kapitalistyczny stan średni, np. londyńskiej City. Nie obawiała się ona panowania kleru, upatrywała natomiast w kościelnej dyscyplinie środek domestykacji mas. Ale także warstwy rzemieślników były bardzo przywiązane do kościelnej dyscypliny. W relatywnie mniejszej mierze naturalnie szlachta i chłopi. Przeciwnikiem były władze polityczne, dlatego w Anglii także parlament. Jednak w kwestiach tych wchodziły w grę pierwotnie nie „klasowe interesy", lecz, co objawia każdy wgląd w dokumenty, religijne, a oprócz nich polityczne interesy i przekonania. Znaną sprawą jest surowość kościelnej dyscypliny w Nowej Anglii, ale także autentycznej purytańskiej w Europie. *Major generals* i *commissioners* Cromwella, którzy byli jego organami kościelnej dyscypliny, ponawiali stale propozycje banicji wszystkich „*idle, debauched and profane persons*" [„próżnujących, zdemoralizowanych i bezbożnych osób"]. U metodystów skreślenie nowicjuszy w czasie okresu próbnego z racji złego zachowania było dopuszczalne zawsze, w przypadku pełnoprawnych członków po dochodzeniu komisji. W domenie kościelnej dyscypliny hugonotów (którzy faktycznie przez długi czas żyli jak „sekta") protokóły synodów ukazują m.in. cezurowanie z racji fałszowania towarów i braku rzetelności: 6 synod (Avert. Gén. XIV); częste są rozporządzenia dotyczące strojów; posiadanie i handel niewolnikami są dozwolone: 27 synod; dość swobodna praktyka w odniesieniu do fiskalnych roszczeń (fiskus jest tyranem): 6 synod, cas de cons. déc. XIV; lichwa: ibidem, XV (por. 2 synod generalny 17, 11 synod generalny 42). Wcześni angielscy prezbiterianie byli określani w oficjalnej korespondencji w końcu XVI w. jako „*disciplinarians*" (cytaty u Pearsona, *Der älteste*).

[41] Prawdopodobnie we wszystkich sektach istniał okres próbny, u metodystów np. sześciomiesięczny.

[42] W *Apologetical narration* pięciu (independentystycznych) „*dissenting brethen*" westminsterskiego synodu na pierwszy plan wysuwane jest oddzielenie od „*casuall and formall Christians*". Oznaczało ono zrazu jedynie woluntarystyczny separatyzm, lecz nie odmowę *commercium*. Ale Robinson, rygorystyczny kalwin i obrońca dordrechckiego synodu (zob. o nim Dexter, *Congregationalism*, s. 402), doszedł jednak w swym pierwotnym, później

złagodzonym, stanowisku do tego, że independentystyczni separatyści nie powinni obcować z innymi – nawet gdy są oni (co uważano za możliwe) wybranymi. Lecz większość sekt unikała otwartego przyznawania się do tej zasady, niektóre wyraźnie – jako zasadę – odrzucały ją. Baxter (*A Christian Directory*, II, s. 100) sądzi nawet, że możemy się nie niepokoić, gdy musimy się modlić razem z kimś bezbożnym, jeśli to ojciec domu czy pastor, a nie my sami jesteśmy za to odpowiedzialni. Jest to jednak niepurytańskie. „*Mijdinge*" [„unikanie"] odgrywało w radykalnych sektach chrzcielnych w XVII w. w Holandii bardzo znaczącą rolę.

[43] Objawiło się to bardzo ostro już w rozważaniach i walkach w amsterdamskiej gminie uchodźców na początku XVII w. Podobnie w Lancashire odrzucanie d u c h o w n e j kościelnej dyscypliny i domaganie się rządów świeckich w Kościele i powierzenia kościelnej dyscypliny świeckim rozstrzygało o stanowisku zajmowanym w wewnątrzkościelnych walkach epoki Cromwella.

[44] Ustanawianie starszych było w ramach independentystycznych i baptystycznych wspólnot przedmiotem długotrwałych kontrowersji, które nas tu nie interesują.

[45] Przeciw temu kierował się ordonans Długiego Parlamentu z 31 grudnia 1646 r., który uderzać miał w independentów. Z drugiej strony zasady *liberty of prophesying* bronił już Robinson, również w swoich pismach. Z episkopalnego punktu widzenia koncesje na jej rzecz dopuszczał Jeremy Taylor (*The liberty of prophesying*, 1647). „*Tryers*" Cromwella, by wydać pozwolenie, żądali świadectwa sześciu dopuszczonych członków gminy, w tym czterech świeckich. We wczesnej fazie angielskiej reformacji „*exercises*" i „*prophesyings*" były często nie tylko znoszone, lecz i wspierane przez gorliwych anglikańskich biskupów. W Szkocji były one (w 1560 r.) ustrojowym elementem kościelnej aktywności, w 1571 r. zorganizowano je w Northampton, a wkrótce potem w innych miejscowościach. Ale Elżbieta trwała przy ich zakazie, w następstwie swej proklamacji z 1573 r., skierowanej przeciwko Cartwrightowi.

[46] Już Smyth w Amsterdamie żądał, by ponownie narodzony wygłaszając kazanie nie miał przed sobą nawet Biblii.

[47] Oczywiście dziś nie przestrzega się nigdzie już radykalnie tej zasady. Oficjalna „legenda" stwierdza, że osoby, wedle doświadczeń gminy, szczególnie podatne na wpływy Ducha, siedzą podczas służby Bożej na osobnej ławce naprzeciw gminy, która w głębokim milczeniu czeka, aż Duch zstąpi na jedną z nich (albo też innego członka gminy). Ale podczas służby Bożej w pewnym pensylwańskim collegu Duch nie spłynął niestety, jak miałem nadzieję, na siedzącą na ławce, ubraną w ładny, prosty strój starszą panią, której charyzmę bardzo chwalono, lecz – niewątpliwie po uzgodnieniu – na poczciwego bibliotekarza collegu, który wygłosił wielce uczoną mowę o pojęciu „świętego".

[48] Charyzmatyczne rewolucje sekciarzy (typu Foxa i podobnych) w gminach zaczynały się zawsze od walki przeciw obdarzonym urzędem beneficjantom, jako „najemnikom", i o apostolską zasadę nieopłacanego, wolnego kazania natchnionych przez Ducha. W parlamencie toczyły się ostre dyskusje między Goodwinem, kongregacjonalistą, i Prynne'em, który zarzucał mu, że wbrew swym rzekomym zasadom przyjął „*living*", na co Goodwin oświadczył, że przyjął jedynie to, co mu dobrowolnie dano. Zasadę, że jedynie dobrowolne dary są dopuszczalne dla utrzymania kaznodziei, znajdujemy w petycji brownistów do Jakuba I z 1603 r. (punkt 71 – stąd protest przeciw „*popish livings*" i „*jewish tithes*") [„papieskim beneficjom" i „żydowskim dziesięcinom"].

[49] Tego ostatniego domagano się w *Agreement of the People* z 1 maja 1649 r. w odniesieniu do wszystkich kaznodziejów.

[50] Jak *local preachers* metodystów.

[51] W 1793 r. zniesiono w metodyzmie wszelkie odróżnianie wyświęconych i nie wyświęconych kaznodziejów, i nie wyświęceni wędrowni kaznodzieje (*travelling preachers*), a zatem misjonarze, charakterystyczne nośniki metodyzmu, zyskali pozycję równą wyświęconym jeszcze w obrządku anglikańskim. Zarazem jednak wędrowni kaznodzieje zyskali monopol wygłaszania kazań w całym *circuit* i wyłącznie dla nich zatrzeżono udzielanie sakramentów (dopiero wtedy wprowadzono zasadniczo udzielanie własnych sakramentów, ale zawsze jeszcze w innych godzinach niż w oficjalnym Kościele, uznawano się bowiem nadal za przynależących do niego). A skoro od 1768 r. zabroniono im podejmowania ubocznych, świeckich zajęć, powstał przez to nowy „kler". Od 1836 r. istniało formalne wyświęcanie. Przeciwstawiali się im, rekrutowani spośród świeckich, *local preachers*, traktujący to zajęcie jako zawód uboczny, którzy nie mieli prawa udzielania sakramentów, a ich kompetencje miały lokalny charakter. Żadna z tych kategorii nie nosiła urzędowego stroju.

[52] Faktycznie, przynajmniej w Anglii, większość „*circuits*" stała się małymi parafiami, a wędrowanie kaznodziei fikcją. Mimo wszystko aż do czasów współczesnych trzymano się tego, że jeden *minister* nie powinien zajmować się tym samym *circuit* dłużej niż trzy lata. Byli oni zawodowym i kaznodziejami. „*Local preachers*", z których rekrutowano wędrownych kaznodziejów, byli natomiast osobami wykonującymi świecki zawód z licencją pozwalającą na wygłaszanie kazań (pierwotnie) tylko przez rok. Ich istnienie stało się konieczne już choćby z racji nadmiaru służb Bożych i kaplic. Przede wszystkim jednak byli oni kośćcem organizacji „klas" i jej duszpasterstwa, a zatem rzeczywiście centralnym organem dyscypliny kościelnej.

[53] Opozycja Cromwella wobec „parlamentu świętych" zaostrzyła się m.in. także w przypadku kwestii uniwersytetów (które upadłyby wraz z radykalnym zniesieniem wszelkich dziesięcin i prebend). Cromwell nie mógł się zdecydować na zrujnowanie tych siedlisk kultury – które jednak

wtedy były właśnie, zgodnie ze swym powołaniem, przede wszystkim siedliskami kształcenia teologów.

[54] Wedle propozycji z 1652 r. i w istocie także wedle kościelnej konstytucji z 1654 r.

[55] Przykład u Gardinera, *Fall of the Monarchy*, I, s. 380.

[56] Również *Konfesja Westminsterska* zawiera zasadę (26, 1, 2) obowiązku wzajemnej pomocy, wewnątrz i na zewnątrz [por. w: *Wyznania wiary protestantyzmu*, s. 79–80]. Liczne są odpowiednie postanowienia w przypadku wszystkich sekt.

[57] Metodyści próbowali wielokrotnie karać wykluczeniem odwoływanie się do świeckiego sędziego. Z drugiej strony tworzyli często instancje, do których można się było zwrócić przeciw opieszałym dłużnikom.

[58] Każdy przypadek zawieszenia płatności był w dawnym metodyzmie badany przez komisję składającą się z braci. Zaciąganie długów bez pewności, że można je będzie spłacić, powodowało wykluczenie – stąd wiarygodność kredytowa. Por. cytowane w przyp. 25 decyzje holenderskich synodów. Obowiązek pomocy w potrzebie między braćmi zawiera np. baptystyczna *Hanserd Knollys Confession* (c. 28), z charakterystycznym zastrzeżeniem, że nie może się to wiązać z jakimkolwiek naruszeniem świętości własności. Z wielkim naciskiem akcentuje się czasem (jak w *Cambridge Platform* z 1647 r., wyd. z 1653 r., 7, nr VI) obowiązek starszych występowania przeciw członkom, którzy żyją „*without a calling*" lub są „*idlely in their calling*" [„bez zawodu"; „leniwi w swym zawodzie"].

[59] U metodystów w zgodzie z wyraźnym przepisem.

[60] Które u metodystów pierwotnie ważne były przez kwartał. Dawni independenci udzielali komunii, jak już wyżej mówiliśmy, jedynie posiadającym *tickets*. W przypadku baptystów uznawano za niezbędny do dopuszczenia osoby, która niedawno osiedliła się w gminie, *letter of recommendation* dotychczasowej gminy: zob. aneks do wydania *Hanserd Knollys Confession* z 1689 r. (West Chester Pa. 1827). Już w trzech amsterdamskich gminach chrzcielnych na początku XVII w. panował taki sam system, który od tego czasu powraca wszędzie. W Massachusetts od 1669 r. (zamiast pierwotnego dopuszczenia do komunii) certyfikat kaznodziei i *select men* o ortodoksji i prowadzeniu się stanowił kwalifikacyjny atest umożliwiający uzyskanie politycznego prawa obywatelskiego.

[61] Jak u J.A. Doyle'a w często cytowanej książce, *The English in America*, London 1882–1907, który do tego faktu odnosi raczej wytwórczy charakter Nowej Anglii w przeciwieństwie do kolonii rolniczych.

[62] Zob. np. uwagi Doyle'a o stanowych stosunkach w Nowej Anglii, gdzie „arystokrację" tworzyły rodziny o starej religijno-literackiej tradycji, a nie klasy posiadające.

[63] Katolicka spowiedź stanowiła wobec tego, powtórzmy to raz jeszcze, środek odciążenia od potężnej wewnętrznej presji, która ciążyła stale

nad sposobem życia członka sekty. W jakiej mierze pewne ortodoksyjne i heterodoksyjne religijne wspólnotowe twory średniowiecza były zwiastunami tych ascetycznych denominacji protestantyzmu – tej sprawy nie będziemy tu jeszcze omawiać.

[64] Na tę zdecydowanie rozstrzygającą pointę pierwszego z tych dwóch artykułów wskażmy tu raz jeszcze z naciskiem. Zasadniczym błędem moich krytyków było to, że właśnie tego nie wzięli pod uwagę. Przy okazji omawiania staroizraelickiej etyki w jej stosunku do, bardzo podobnych do niej w swej n a u c e, egipskiej, fenickiej, babilońskiej natkniemy się na całkiem podobny stan rzeczy.

[65] Por. m.in. to, co powiedzieliśmy wyżej na s. 172. Antyczne żydowskie, tak samo jak starochrześcijańskie tworzenie gmin oddziaływało, każde na swój odmienny sposób, w tym samym kierunku (w przypadku Żydów zanik społecznego znaczenia r o d u, jak się o tym przekonamy, został uwarunkowany przez to, a chrześcijaństwo we wczesnym średniowieczu oddziaływało podobnie).

[66] Zamiast innych przykładów por. paryską *Livre des métiers du prévôt de Paris* Etienne de Boileau z 1268 r. (Lespinasse, Bonnardot, wyd., w *Histoire générale de Paris*), s. 211, 8; 215,4.

[67] Nie możemy zająć się tu na marginesie analizą tych dość powikłanych stosunków przyczynowych.